



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2005

---

## Recherches sur le langage de la Septante

Léonas, Alexis

**Abstract:** This book focuses on problems in the study of the Biblical Greek. The first chapter shows the persistence of the ideal of a Holy Tongue in the religious literature of the Hellenistic Judaism. In the domain of the Bible translation the need to reproduce a sacred idiom may have lead to the adoption of a highly specific language. The two subsequent chapters attempt to demonstrate that ancient readers were well aware of the uncommon character of the Biblical Greek. Their comments on its specificity range from the recognition of semantic obscurity to remarks on the strangeness of certain linguistic forms. The philological notes from Hadrian's Isagogè (early Vth century AD) illustrate well the different types of difficulties encountered by the ancient Greek reader in his Bible. Yet these difficulties should not be attributed to a linguistic system extraneous to the Greek: they can more plausibly be described as manifestations of a specific style. To characterize such linguistic phenomena, resulting from a particular attempt at writing sacred, the term hieratic style is proposed in order to avoid the fallacy of describing the Greek by reference to the Hebrew.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-157213>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Léonas, Alexis (2005). Recherches sur le langage de la Septante. Fribourg, Switzerland / Göttingen, Germany: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

**Léonas**

Recherches sur le langage de la Septante



# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Publié au nom du Département d'études bibliques  
de l'Université de Fribourg en Suisse,  
du Séminaire d'égyptologie de l'Université de Bâle,  
de l'Institut d'archéologie et de philologie  
du Proche-Orient ancien de l'Université de Berne  
et de la Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien

par

Susanne Bickel, Othmar Keel et Christoph Uehlinger

## *L'auteur:*

Alexis Léonas, né en 1968 à Moscou (ex-URSS), a accompli ses études supérieures au Regent's Park College, Oxford (1992–1994, M. Phil. en Théologie/Etudes orientales, «Judaism and Christianity in the Græco-Roman Period», sous la direction de Martin Goodman et de Christopher Rowland); ainsi qu'à l'Université de Paris-Sorbonne, Paris-IV (1994–2002), où il a obtenu un DEA d'Histoire du Christianisme Ancien et de l'Antiquité Tardive, puis un doctorat avec la thèse intitulée «A l'épreuve du sacré. Recherches sur les traducteurs et les lecteurs de la Septante», dirigée par M<sup>me</sup> Monique Alexandre (mention très honorable avec les félicitations du jury à l'unanimité). Il est actuellement chargé de cours à Eötvös Collegium (Université de Budapest).

Publications: «The Septuagint and the Magical Papyri: Some Preliminary Notes», *BIOSCS* 32, 1999, pp. 51-64; «A Note on Acts 3:25-26: The Meaning of Peter's Genesis Quotation», *ETL* 76/1, 2000, pp. 149-161; «Patristic Evidence of Difficulties in Understanding the LXX: Hadrian's Philological Remarks in the *Isagogè*», in B.A. Taylor (éd.), *Xth Congress of the IOSCS, Oslo 1998* (SBL 51), Atlanta, 2001, pp. 393-414. Le présent travail est une révision de sa thèse de doctorat.

Alexis Léonas

# Recherches sur le langage de la Septante

Academic Press Fribourg  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

## *Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg

La mise en pages a été réalisée par l'auteur

© 2005 by Academic Press Fribourg / Editions Saint-Paul Fribourg Suisse  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Fabrication: Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse  
ISBN 3-7278-1510-8 (Academic Press)  
ISBN 3-525-53069-2 (Vandenhoeck & Ruprecht)  
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Digitalisat erstellt durch Florina Tischhauser,  
Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Zürich

## Remerciements

Le présent travail est le résultat de recherches conduites à l'école doctorale de l'Université de Paris-Sorbonne (Paris-IV). Ces recherches ont profité de la direction de Madame Monique Alexandre, que je tiens à remercier en premier lieu pour sa patience et ses sages conseils. Je voudrais également exprimer ma vive reconnaissance à Madame Marguerite Harl pour ses encouragements et pour l'intérêt qu'elle a porté à ce travail dès son commencement. Madame Cécile Dogniez et Monsieur Paul-Hubert Poirier ont eu la grande gentillesse de lire une partie du manuscrit : qu'ils en soient ici remerciés. J'ai aussi une dette très importante envers Monsieur Bruno Meynadier, lecteur attentif de cette étude, dont les remarques m'ont invité à bien des améliorations.

Les conseils de maîtres, collègues et amis m'ont accompagné tout au long de cette recherche. Le dois remercier particulièrement Messieurs Sebastian P. Brock, Timothy J. Janz, Jan Joosten, Arije van der Kooij, Alexandre Piatigorsky, Siegmund Probst, Luc Renaut, Imre Toth et Madame Raphaëlle Ziadé.

La thèse, rédigée dans de si favorables conditions, a ensuite été lue avec une attention scrupuleuse et bienveillante par les membres de son jury : Messieurs les professeurs Alain Le Boulluec, Michel Casewitz, Gilles Dorival et Nicolas De Lange. Leurs suggestions et corrections ont pu être introduites en partie dans cette publication. La responsabilité de l'autre partie revient uniquement à l'auteur.

Je suis redevable à Monsieur Adrian Schenker d'avoir lu mon travail avec l'attention et la bienveillance qui lui sont propres, et d'en avoir proposé la publication dans *Orbis Biblicus*. Monsieur Christophe Uehlinger, qui a fait preuve d'une patience exceptionnelle lors de la préparation du manuscrit, a grandement droit, lui aussi, à ma gratitude. Enfin les difficultés financières de cette publication ont pu être surmontées grâce au concours de Monsieur le professeur Werner Keller (Cologne), ainsi que grâce au concours du Conseil de l'Université de Fribourg.

L'aide que j'ai reçue de ma mère et de mon frère Vladas ne se limite pas à cette seule publication : une ligne de remerciements ne saurait suffire pour dire ma dette à leur égard.

Alexis Léonas

Budapest, le 28 novembre 2004



## Table des matières

<b>Introduction</b>	1
L'objet de cette étude	1
Bref historique de l'étude du grec biblique	2
L'intérêt des études bibliques antérieures au XIX <sup>e</sup> s.	3
Les commencements de la philologie biblique dans l'Europe moderne	4
Sebastien Pfochen et la thèse «puriste»	6
Thomas Gataker et la réponse des «hébraïsants»	11
Aperçu de quelques autres travaux des hébraïsants et des puristes	13
Les recherches sur le grec biblique au XVIII <sup>e</sup> s.	15
Le XIX <sup>e</sup> siècle	19
Les travaux d'Adolf Deissmann	20
La spécificité du grec biblique dans les études contemporaines	22
Les objectifs de notre recherche	25
 <b>I. Du côté des traducteurs</b>	 27
La Bible et les questions de linguistique (Synopse de références)	28
Le traducteur du Siracide	30
Aristobule	31
La traduction dans la <i>Lettre d'Aristée</i>	32
La traduction chez Flavius Josèphe	35
Philon d'Alexandrie	37
Le <i>Livre des Jubilées</i>	42
L'idée du 'Great Tongue'	44
La langue hébraïque comme topos narratif	48
"Histoire" de la langue sacrée	52
Moïse inventeur de l'hébreu	53
La question de la langue première	55
La langue sacrée entre l'hébreu et l'araméen	60
Interférence des deux langues sémitiques dans la Septante	62
De quelle langue traduisaient les Septante ?	64
L'alphabet des traducteurs	65
L'alphabet hébraïque chez Eusèbe de Césarée et chez Jérôme	67
L'alphabet dans <i>bShabbat</i> 104a	70
Les variations des noms de lettres : aperçu synthétique	72
א	72
ב, ג, ד	74
ה, ו	75
ז	76
ח, ט, י	77
כ, ל	78
מ, נ	79
פ, ע, ס	80
צ, ק	81
ר, ש, ת	82
La fluidité des limites entre l'hébreu et l'araméen et ses conséquences	83

Le phénomène de la diglossie	84
Conclusion	85
<b>II. Le côté des lecteurs : le langage de la Septante dans la perception patristique</b>	87
I. La Septante perçue comme traduction	92
II. Le lecteur vis-à-vis d'une traduction : quels indices de traduction peut-il trouver dans son texte ?	104
II.1. Digression : spéculation antique sur les noms divins	109
III. La langue de traduction dans le miroir de la critique du style	112
IV. Le problème de la compréhension de l'Écriture	121
V. Récapitulation et analyse	128
<b>III. Autour de l'<i>Isagogè</i> d'Adrien</b>	132
1° Qui était Adrien ?	132
2° Le titre et le genre de l' <i>Isagogè</i>	133
3° Les destinataires de l' <i>Isagogè</i>	136
4° La Bible d'Adrien	137
5° La structure de l' <i>Isagogè</i> , bref aperçu de son contenu	137
6° Adrien et sa description du χαρακτήρ Ἑβραϊκός	140
6.1° Digression illustrant la façon de concevoir la langue hébraïque comme nomenclature	144
7° Les remarques philologiques d'Adrien	145
I. Notes sur les expressions idiomatiques et figuratives	148
1) νίψασθαι τὰς χεῖρας (se laver les mains) au sens de «n'avoir rien à voir avec quelque chose»	148
2) ποτήριον (coupe) au sens de τιμωρία (châtiment)	149
3) μνηστεία - "fiançailles de Dieu avec Jérusalem"	151
4) μοιχεία (adultère) au sens d'idolâtrie	154
5) le mot πατήρ exprimant la relation avec Dieu	155
6) double mention de Dieu dans les phrases comme «Ta justice est comme les montagnes de Dieu»	158
II. Les mots employés en un sens inaccoutumé	160
1) πτέρνη (talon) au lieu de πράξις (action), γλῶσσα (langue comme membre) au lieu de φωνή (langue - parole), ὠτίον (oreille) au lieu de ὑπακοή (obéissance)	160
2) ὁδός (voie) au lieu de πράξις (conduite)	166
3) κρύπτω (cacher) au lieu de φυλάσσω (garder)	168
4) ὑπομονή (endurance) au lieu de προσδοκία (espérance)	170
5) σάρξ (chair) au lieu de φύσις (nature)	174
6) emploi du mot υἱός (fils) au lieu d'άνθρωπος (homme)	176
7) emploi de ἐν (dans) au lieu de σύν (avec)	178
III. Les tournures spécifiques	182
1) mots redondants : ἰδοὺ, πλὴν, σύν, γάρ	182
2) emploi du mot οὐρανός au pluriel au lieu du singulier	186
3) πρωῒ πρωῒ signifiant «vite»	190
4) dédoublement du verbe par intensité	194
5) opacité des comparaisons : omissions de ὡς d'une part, usages de ὡς «par intensité» ou redondants, d'autre part	197

6) emploi pléonastique de ἔως	201
7) changement de temps (ἐναλλάγη χρονῶν) :	
le futur pour le passé, le passé pour le futur, le futur pour le présent	203
8) l'impératif au lieu de l'optatif	208
IV. Structures de composition	211
1) la répétition du même énoncé (ταυτολογία)	211
2) les singularités de l'ordre des mots (ἀντιστροφή, ὑπερβατόν, ὑπέρθεσις)	223
3) les omissions (κατ' ἔλλειψιν)	226
4) l'usage du discours direct hors du dialogue	227
<b>IV. Conclusions : vers une description linguistique</b>	229
Adrien comme un lecteur modèle	229
La sensibilité linguistique d'Adrien	230
Adrien et les hébraïsmes	230
Pour une analyse linguistique des notices de l' <i>Isagogè</i>	231
1. La notion de norme linguistique	231
2. La notion de système linguistique	232
3. La stylistique linguistique	233
4. La stylistique dans les remarques d'Adrien	236
a) La division tripartite du champ stylistique	236
b) La notion de registre hiératique	237
Phénoménologie du langage hiératique	238
I. La lexie	238
1. L'opposition néologisme/archaïsme	238
2. Les emplois métaphoriques	239
3. Les pléonasmes	241
4. Les formes grammaticales inusitées	242
II. La caractérisation de lexie	242
1. L'itération	242
2. La synonymie	243
3. La répétition comme phénomène de paronomase	243
4. Le cas de ὡς	244
III. L'organisation phrastique	245
1. L'ordre des mots	245
2. Le parallélisme	245
3. Les marqueurs du rythme	246
<b>Conclusion générale</b>	248
<b>Annexe I</b>	
Les changements de temps futur/passé dans les Commentaires du Psautier de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste	250
<b>Annexe II</b>	
Les changements de temps passé/futur dans les Commentaires du Psautier de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste	251
<b>Annexe III</b>	
Le TM des passages bibliques cités dans l' <i>Isagogè</i> §§ 102-103	252



<b>Bibliographie</b>	254
<b>Abréviations</b>	325
<b>Index des références scripturaires</b>	328

## Introduction

L'apparition de la Bible grecque au III<sup>e</sup> s. av. J.-C., en Égypte lagide, est de l'ordre de ces événements qui occupent peu leurs contemporains mais qui marquent la postérité avec une force d'autant plus grande. Malgré l'obscurité de ses origines, cette traduction est devenue un facteur d'une importance axiale dans le développement historique ultérieur. Sans parler des sublimes doctrines dont la Septante est le véhicule et qui, aujourd'hui, ne cessent de nous inspirer, l'importance de ce livre en tant que traduction est tout aussi remarquable<sup>1</sup>. C'est dans un monde où les cultures s'enfermaient facilement dans leur suprématie, soit contre tout ce qui était «barbare», soit contre tout ce qui était hellène, dans un monde où l'échange entre les cultures se faisait par des voies obliques, et qui ne connaissait pas de traductions littéraires, que surgit la tentative de transmettre en grec les Écritures hébraïques. Le récit de l'expansion de la traduction commencée à cette époque nous amène jusqu'à nos jours : la traduction de la Torah a été vite suivie d'autres traductions, tout d'abord de la traduction des autres livres bibliques, mais aussi de celle des écrits extra-bibliques, des apocryphes et des pseudépigraphes. Le christianisme hérite de ce corpus et de son langage, et, avec eux, de l'idée de traduire : des échanges ecclésiastiques naissent les traductions grecques, latines, coptes, syriaques, arméniennes, slaves - traductions effectuées dans toutes ces langues, et à partir de toutes ces langues. Et nous voyons bientôt apparaître, à côté de traductions de la littérature religieuse, des traductions d'ouvrages d'intérêt général.

## L'objet de cette étude

Parmi les innovations apportées par les Septante, figure l'introduction d'un langage spécifique que l'on appelle habituellement le *grec biblique* et qui sera l'objet de nos recherches dans cette thèse. En assumant la tâche paradoxale d'exprimer en grec toute la distance qui sépare cette langue de l'hébreu biblique, les traducteurs anciens furent amenés à créer une langue particulière. Bien que résultant de la traduction, ce langage n'y resta pas limité au cours de son développement : toute une littérature judéo-hellénistique et puis chrétienne fut originellement rédigée en cette langue. Le *Nouveau Testament* figure parmi les monuments les plus remarquables de ce type d'écriture dont les siècles chrétiens verront la perpétuation à travers les écrits des Pères apostoliques, la littérature des *Actes de martyrs* et jusqu'aux hagiographies byzantines. L'influence de ce langage sur la traduction elle-même n'en reste pas moins sensible, puisque les traductions plus anciennes servent de référence pour les traducteurs bibliques postérieurs, mais constituent aussi le point de départ du travail des réviseurs, tels Aquila et Symmaque.

L'intérêt d'étudier la langue de la Bible grecque dépasse les bornes de la philologie pure. Étant donné la pauvreté des sources proprement historiques concernant la traduction, tous les aspects du traitement du texte biblique par ses traducteurs anciens acquièrent, pour nous, une valeur de témoignage sur le monde de ces herméneutes inconnus. Notre source principale concernant les milieux

---

<sup>1</sup> Cf. S.P. Brock, «The Phenomenon of Biblical Translation in Antiquity», (1969) repris dans S. Jellicoe (éd.), *Studies in the Septuagint : Origins, Recensions and Interpretations.*, New York, 1974, pp.541-571 et «Aspects of Translation Technique in Antiquity», dans *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20, 1979, pp.69-87, repris dans S.P. Brock, *Syriac Perspectives on late Antiquity*, Londres, 1984, ch. 3.

responsables de la production de la Septante reste limitée à cette traduction elle-même. C'est en étudiant les techniques d'écriture et de traduction que nous espérons éclairer le fonds culturel qui pouvait donner naissance au phénomène de la traduction. D'autre part, la littérature religieuse et exégétique du judaïsme hellénisé peut nous aider à comprendre les attitudes envers l'Écriture et envers sa langue courantes dans les milieux proches des traducteurs. Dans notre recherche, nous tenterons de conjuguer les données sur les démarches littéraires et para-littéraires de la Septante avec les données extra-bibliques qui nous sont parvenues sur l'univers intellectuel des traducteurs. La littérature judéo-hellénistique contient beaucoup de renseignements utiles pour notre recherche. Nous y rencontrons plusieurs motifs quasiment «linguistiques» : les thèmes de la langue universelle, de la langue première de la création, ou bien de la langue des anges sont abondamment présents dans le corpus des écrits judéo-hellénistiques et dans leurs remaniements rabbiniques et chrétiens. Notre examen de ces motifs visera à démontrer leur contenu «linguistique», que nous tenterons ensuite de mettre en rapport avec l'approche de l'Écriture propre aux traducteurs de la Septante.

### Bref historique de l'étude du grec biblique

L'étude strictement philologique du langage de la Bible grecque a déjà un très long passé derrière elle. Dans cette introduction, nous allons présenter l'historique de cette étude qui nous permettra de mieux articuler la problématique de notre propre recherche. Quoique sujet en apparence étroitement spécialisé, la langue grecque biblique a fait couler beaucoup d'encre depuis l'époque de la Renaissance : sans prétendre épuiser ce vaste thème, nous considérons nécessaire d'esquisser le développement de cette science, ne serait-ce que pour mieux comprendre son état actuel. Remarquons, d'ores et déjà, que l'enjeu principal des études sur le langage biblique produites en très grand nombre entre le XVI<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> ss. était souvent autre que celui de connaître la Septante en elle-même. Le progrès dans la connaissance des langues classiques, secondé par l'esprit critique naissant, suscita de nouvelles attaques contre la religion chrétienne, et notamment contre le langage de l'Écriture, que l'on accusait d'être ἑλληνοειδής ou simplement barbare. La cible de ces attaques était premièrement et naturellement le Nouveau Testament ; aussi son langage était-il l'objet de la plupart des études. Certes, la Septante était toujours citée à côté : comme de nos jours, personne ne doutait alors de l'identité et de la continuité linguistique entre les deux Testaments grecs. En effet l'évaluation du langage de la Septante *stricto sensu* a longtemps dépendu, et ce jusque dans les études modernes, des prises de position et des acquis des études antérieures sur le Nouveau Testament. Comme la connaissance du langage de la Septante doit beaucoup aux études néotestamentaires, nous allons, dans la suite, présenter aussi les ouvrages portant sur le grec du Nouveau Testament, étant donné leur importance pour l'étude du grec vétértestamentaire<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Remarquons aussi que les premières études consacrées à la Septante omettent presque complètement de traiter de sa langue, alors qu'elles ont été écrites au moment où la polémique sur le langage du Nouveau Testament était déjà haute en couleur. Cf. J. Wowerius, *Syntagma de græca et latina Biblîorum interpretatione...*, Hambourg, 1618 ; J. Morin (Morinus), *מסורת הברית - Exercitationes biblicae de Hebræi Græcique textus sinceritate, germana LXXII Interpretum translatione dignoscenda, illius cum Vulgata conciliatione, et iuxta Iudæos divina integritate...*, Paris, 1633 ; I. Vossius, *De*

### L'intérêt des études bibliques antérieures au XIX<sup>e</sup> s.

La tendance des septantistes modernes à ne pas remonter, dans leurs bibliographies, au-delà de Deissmann ou, dans le meilleur des cas, de H.W.J. Thiersch, est responsable de l'oubli d'une immense littérature savante consacrée au grec biblique dans la période antérieure au XIX<sup>e</sup> s. Le développement de la science biblique à l'époque pré-moderne a donné naissance à une littérature si abondante qu'elle pourrait elle-même servir à son tour de sujet à une longue étude. Pour établir notre historique de la recherche sur le grec biblique, nous nous sommes servi de plusieurs exposés de l'histoire de cette science<sup>3</sup>, parmi lesquels nous signalons surtout celui de P. Vulliaud, dans les premiers chapitres de son ouvrage sur le grec néotestamentaire<sup>4</sup>, et les travaux plus récents de F. Laplanche<sup>5</sup>. Dans ses pages consacrées au passé des études bibliques, P. Vulliaud s'indigne très éloquemment et avec une grande justesse contre les Modernes qui profitent des acquis des grands savants des siècles antérieurs sans le reconnaître, refont leurs travaux sans s'instruire des antécédents, et pis encore, s'attribuent ensuite des découvertes déjà faites quelques siècles auparavant. L'étude bien superficielle de la littérature savante des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> ss. que nous avons menée, nous a convaincu de la réalité de ces assertions : en effet, la richesse de cette littérature est telle qu'il nous semble impossible d'en dresser une description adéquate, et nous nous limiterons ici à présenter quelques repères, nécessaires pour comprendre les développements ultérieurs.

---

*Septuaginta interpretibus eorumque tralatione et chronologia dissertationes*, La Haye, 1661 ; J. Usserius, *De græca Septuaginta interpretum versione syntagma...*, Londres, 1655. B. Walton, dans ses *Prolégomènes* à la *Biblia polyglotta* (Londres, 1657) ne touche pas non plus à ce sujet (nous avons consulté les *Prolégomènes* dans l'édition de J.A. Dathe, *Briani Waltoni in Biblia polyglotta prolegomena*, Leipzig, 1777). Même Z. Frankel, dans son introduction à la Septante, n'en dit mot, cf. *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig, 1841 (réimpr. Westmead, 1972).

<sup>3</sup> Un exposé des commencements de la polémique des hébraïsants et des puristes se trouve dans la *Præfatio ad lectorem* (non paginée) de J. Rhenferd (Rhenferdus) dans son *Dissertationum philologico-theologicarum de stylo Novi T. syntagma. Quo continentur Joh. Olearii, Joh. Henr. Boecleri, Seb. Pfochenii, Joh. Coccei, Balth. Bebelii, Mosis Solani, Mart. Pet. Cheitomæi, Joh. Henr. Hottingeri, Joh. Leusdeni, Joh. Vorstii, And. Kesleri, Joh. Jungii de hoc genere libelli...*, Leuwarden, 1702. Cf. G.B. Winer, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese*, Leipzig, 1822, I.1 (nous avons consulté ce livre dans la traduction anglaise de W.F. Moulton, *A Treatise on the Grammar of the New Testament Greek*, ..., Édimbourg, 1882, pp.1-19) ; J. Ros, *De studie van het Bijbel-grieksch van H. Grotius tot Adolf Deissmann*, Nimègue, 1940 ; J. Vergote, «Grec biblique», dans SDB, t.3, cc.1323-1344 ; P. Grelot, «Sémitismes», dans SDB, t.12, cc.352-357 ; J. Irmscher, «Der Streit um das Bibelgriechisch», dans *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricæ* 7, 1959, pp.127-134.

<sup>4</sup> Cf. P. Vulliaud, *La clé traditionnelle des Évangiles*, Paris, 1936 (réimpr. 1978).

<sup>5</sup> Cf. F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire : érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII<sup>e</sup> siècle* (Études de l'Institut de recherches des relations intellectuelles entre les pays de l'Europe occidentale au XVII<sup>e</sup> siècle, 12), Amsterdam-Maarssen, 1986 et *La Bible en France entre mythe et critique (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1994.

**Les commencements de la philologie biblique dans l'Europe moderne**  
 Quoique l'attitude critique des humanistes envers la Bible et ses valeurs soit un lieu plus ou moins commun<sup>6</sup>, il serait injuste de dire que la connaissance approfondie des lettres profanes conduisait nécessairement à la dépréciation de la Bible. Henri Estienne (Stephanus, 1528-1598) a inclus, dans la préface à sa première édition critique du Nouveau Testament<sup>7</sup> (1576), une dissertation sur le style néotestamentaire, admirable pour l'immense érudition classique de l'auteur et pour le ton modéré de ses jugements. Il y signale la grécité de plusieurs usages (comme le verbe ἀδικεῖσθαι qui apparaît aussi chez Ménandre et Plutarque<sup>8</sup>), proteste contre le terme de néologisme appliqué à d'autres (comme μὴ πλανᾶσθε<sup>9</sup>) ou contre celui de solécisme (comme τοίνυν en début de phrase<sup>10</sup>). Le mot *elegantia* revient plusieurs fois dans ses jugements sur le langage biblique. Même pour un usage difficile comme celui de la préposition ἐν (instrumental dans certains contextes bibliques), H. Estienne préfère plutôt évoquer l'ellipse<sup>11</sup>, fréquente chez les classiques, que de parler d'hébraïsme. Sa conclusion est la suivante<sup>12</sup> : *Admistos etiam esse Hebraismos multos querebantur. Hoc quoque illis concedo : sed quosdam ex hebraismis tales esse aio ut eorum vim, energiam et emphasin, nulla in ulla lingua loquendi genera assequi possint : quosdam vero esse pariter Hellenismos dico : nisi profani etiam Græcæ linguæ scriptores dicendi sint ἐβραΐζειν. Sed quædam etiam esse quæ huius sermonis consuetudini falso adscribi videantur. Pleonasmos item et ellipses quidam ex illis obiiciebant : et quidem inter pleonasmos illum nominatim particulæ ὅτι. Sed quam hunc a Græcæ linguæ consuetudine abhorreere existimant, tam esse contra in sermone Græco venustum et elegantem (quum elegantissimi ac politissimi quique scriptores eo usi fuerint) aperte ostendi in eo quem de Attica dialecto scripsi tractatu... Ibidem vero et alios pleonasmos Græcæ linguæ usitatos esse docui, necnon variarum ellipseων exempla protuli<sup>13</sup>. Ce jugement comporte un*

<sup>6</sup> Cf. l'avis d'Erasmus, «apostolorum sermo non solum impolitus et inconditus verum etiam imperfectus et perturbatus, aliquoties plane solæcisans», cité sans indication de source dans G.B. Winer, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese*, Leipzig, 1822 ; nous avons consulté cet ouvrage dans la traduction anglaise de W.F. Moulton, *A Treatise on the Grammar of the New Testament Greek*, ..., Édimbourg, 3<sup>e</sup> 1882, p.13. A. Blackwall cite (dans *The Sacred Classics Defended and Illustrated*... I, Londres, 1727, p.193) une lettre de Pietro Bembo où le savant poète déclare qu'il s'abstient de lire la Vulgate pour ne pas corrompre son propre style ; voir aussi J. Bentley, *Humanism and Holy Writ*, Princeton, 1983.

<sup>7</sup> Cf. Ἡ Καινὴ Διαθήκη. *Novum Testamentum. Obscuriorum vocum et quorundam loquendi generum accuratas partim suas partim aliorum interpretationes margini adscripsit Henricus Stephanus*, Paris, 1576, (préface non paginée) ; l'introduction de Stephanus est reprise sous le titre «Dissertatio de stylo N.T. græco» dans T.C. van den Honert, *Syntagma dissertationum de stylo Novi Testamenti græco*, Amsterdam (Excudit Gerardus Borstius, Bibliopola), 1702, pp.3-28. C'est à cette édition que se rapportent nos références *infra*.

<sup>8</sup> Cf. *Dissertatio*, pp. 13-14.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp.12-13.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp.24-25.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.26.

<sup>13</sup> «En outre, ils (sc. les savants) se plaignaient qu'y fussent mêlés (au grec biblique) de nombreux hébraïsmes. Je le leur concède aussi : cependant, j'affirme que certains hébraïsmes sont tels que leur expressivité, leur force et leur emphase ne peuvent être égalées par aucune autre forme d'éloquence en aucune autre langue et je dis que d'autres sont

argument qui sera souvent répété, sous différentes formes, dans la polémique autour de la langue biblique. Il s'agit non seulement d'affirmer l'expressivité particulière de ce langage due, justement, aux hébraïsmes, mais aussi de saisir le rapport spécifique de ce langage avec le contenu qu'il véhicule et qui ne pourrait pas être exprimé autrement. Il convient de citer ici les propos persuasifs de Théodore de Bèze (1519-1605)<sup>14</sup> : *Legatur (ut unum ex multis exemplum proferam) concio illa quam ad Ephesinam Ecclesiam habuit, solvens ex littore : quis illam absque lacrymis legerit ? Quid cum carnis & Spiritus certamen depingit, ad Romanos scribens ? cum Philippenses obtestatur ? cum Corinthiorum vanam eloquentiam ridet ? cum de suo in gentiles suos amore testatur ? In Johanne vero quæ gravitas ? In Petri concionibus quæ libertas quæ majestas apparet ?*<sup>15</sup> Dans la pensée de Théodore de Bèze, une appréciation tout à fait personnelle du langage de l'Écriture converge avec la position théologique, à savoir la conscience que l'Esprit Saint savait, certes, sous quelle forme il valait mieux s'exprimer<sup>16</sup>. Le jugement de Théodore de Bèze sur les hébraïsmes de l'Écriture paraît ambigu aujourd'hui : sans nier leur existence, Bèze avance l'idée selon laquelle les hébraïsmes [sunt] eiusmodi ut nullo alio idiomate tam feliciter exprimi possint, imo interdum ne exprimi quidem : ut nisi illas formulas retinuissent, nova illis interdum vocabula et nova dicendi genera comminiscenda fuerint, quæ nemo plane intellexisset<sup>17</sup>.

Une évaluation plus raisonnée du langage du Nouveau Testament provient de la plume de G. Pasor (Pasorus, 1570-1637), auteur du premier lexique du Nouveau Testament<sup>18</sup>. Pasor estime que les traces de sept dialectes grecs sont perceptibles dans

---

en vérité tout autant des hellénismes, à moins qu'on ne doive dire que les écrivains grecs même profanes sont des «hébraïsants». Mais (je dis que) qu'il y a même certains usages qui semblent être attribués à tort à la pratique de cette langue. Certains d'entre eux objectaient de même les pléonasmes et les ellipses et notamment, parmi ces pléonasmes, celui de la conjonction ὅτι. Et autant ils l'estiment éloigné de l'usage grec, autant, comme j'ai clairement montré dans mon traité sur le dialecte attique, il est au contraire, gracieux et élégant en grec (puisque les auteurs les plus élégants et les plus raffinés en ont fait usage). Là même j'ai bien montré que d'autres pléonasmes sont usités dans la langue grecque, et même j'ai donné des exemples de diverses ellipses».

<sup>14</sup> Dans son *Digressio de dono linguarum et apostolico sermone* qui fait partie (en tant que commentaire de Actes 10:46) de son édition du Nouveau Testament, *Jesu Christi D.N. Nouum testamentum sive Nouum fœdus. Cuius Græco contextui respondent interpretationes duæ...*, Genève (?), <sup>3</sup>1582 (première parution en 1565), pp.454-455, et qui est repris sous le titre *Dissertatio de dono linguarum et apostolico sermone* par T.C. van den Honert dans *Syntagma ...*, pp.31-38. Nos références se rapportent à l'édition de 1582.

<sup>15</sup> «Qu'on lise (pour ne prendre qu'un exemple parmi de nombreux autres), la harangue qu'il (St. Paul) a adressée à l'église d'Ephèse, en quittant la côte : qui la lira sans larmes ? Comment a-t-il dépeint le combat de la chair et de l'Esprit, dans sa lettre aux Romains ? Et quand il conjure les Philippiens ? quand il moque la vaine éloquence des Corinthiens ? quand il prend à témoin de son amour pour ses Gentils ? Mais chez Jean, quelle gravité ! Dans les discours de Pierre, quelle liberté, quelle grandeur !» *Op. cit.*, p.455b.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p.455b.

<sup>17</sup> «Les hébraïsmes sont tels qu'ils ne peuvent être exprimés d'aucune autre manière avec autant de bonheur, voire parfois ne pas être exprimés du tout : s'ils (les auteurs bibliques) n'avaient pas choisi ces expressions, ils auraient dû inventer parfois de nouveaux mots et de nouvelles formules que personne n'aurait vraiment compris». *Op. cit.*, p.455b36-41.

<sup>18</sup> Cf. G. Pasor, *Syllabus seu Idea græco-latina omnium Novi Testamenti dictionum ; accedit libellus de septem Novi Testamenti dialectis*, Amsterdam, 1633 ; le traité sur les

le texte néotestamentaire<sup>19</sup>. Ces dialectes sont l'attique, l'ionien, le dorien, l'éolien, le béotien, un dialecte désigné comme «poétique», et finalement un autre appelé dialectos ἑβραϊζουσα. Pasor part de l'idée, qui est d'ailleurs acceptée aujourd'hui, que les écrivains du Nouveau Testament non seulement étudiaient l'Ancien, mais aussi parlaient le grec de leur époque et avaient une connaissance des poètes grecs<sup>20</sup>. Son étude<sup>21</sup> qui relève dans les écrits néotestamentaires des éléments de dialectes grecs, est pertinente : c'est sur les observations de ce type que s'est construite la conception moderne de la Koïnè, qui y voit les vestiges de plusieurs dialectes grecs. Pour Pasor, le dialecte «hébraïque» représente le trait le plus marquant de la langue du Nouveau Testament : Ex paucis illis quae allata sunt patet, in Graeco N.T. textu, non tantum omnium Dialectorum Graecarum extare exempla, sed praeterea hoc habere peculiare, quod stylus ejus inflexus sit ad Hebraeae linguae indolem, unde isti <...> promanarunt Hebraismi<sup>22</sup>. La section sur la *Hebraicadialectus* a une importance particulière pour l'histoire de l'étude du grec biblique, puisque elle constitua le fondement de la liste des hébraïsmes de S. Pfochen dans sa *Diatribē de linguae graecae Novi Testamenti puritate* - ouvrage qui est à l'origine de la querelle des hébraïsants et des puristes<sup>23</sup>. Nous allons maintenant présenter cet ouvrage important, en sachant qu'il reprend et retravaille presque tous les hébraïsmes signalés par Pasor<sup>24</sup>.

### Sebastien Pfochen et la thèse «puriste»

La *Diatribē*<sup>25</sup> de S. Pfochen (né c. 1600) est un travail très intéressant, autant pour ses observations philologiques que pour les hypothèses qu'il avance. Après avoir traité de l'antiquité et de la dignité de la langue grecque, l'auteur se demande si la langue du Nouveau Testament doit être qualifiée de Græcanica, de Hellenistica ou encore de Græciensis, c'est-à-dire d'ἑλληνιστικὴ<sup>26</sup>. Suivent cent paragraphes<sup>27</sup> de

dialectes est reproduit sous le titre d'*Idea graecarum Novi Testamenti dialectorum* dans T.C. van den Honert, *Syntagma* ..., pp.41-68.

<sup>19</sup> T.C. van den Honert, *Syntagma* ..., p.41.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p.42. Quoique l'étendue de cette connaissance puisse paraître très limitée aux historiens modernes, Paul cite des bribes de vers grec dans son discours devant l'Aréopage (Actes 17:28) et dans l'Épître à Tite 1:12.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, §§7-82.

<sup>22</sup> Des quelques exemples cités il apparaît que dans le texte grec du N.T., non seulement se trouvent des similitudes avec tous les dialectes grecs, mais surtout qu'il a cette particularité que son style se plie au caractère de la langue hébraïque, d'où <...> proviennent ces hébraïsmes. *Op. cit.*, p.68.

<sup>23</sup> D'ailleurs, la *Diatribē* de Pfochen est dédiée à Pasor.

<sup>24</sup> Remarquons tout de même que malgré tout son zèle à prouver la grécité des hébraïsmes relevés par Pasor, Pfochen omet de parler de quelques-uns. Ainsi, il n'a rien à dire contre l'hébraïsme apparent de χεῖλος (au sens de «langage») ou le néologisme ἐνωτίζομαι.

<sup>25</sup> S. Pfochen (Pfochenius), *Diatribē de Linguae Graecae Novi Testamenti puritate. Ubi quamplurimis, qui vulgo finguntur, Hebraïsmis larva detrahitur, Et profanos Autores quoque τὸ κατὰ λέξιν ita loquutos, ad oculum demonstrantur*, Amsterdam, 1629 (réimprimé : Francfort/Oder, 1691. Nous suivons cette deuxième édition).

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p.6. Remarquons que cette question renvoie à la problématique du judéo-grec qui était déjà discutée à l'époque. Scaliger et Heinsius penchaient vers cette hypothèse qui fut définitivement détruite par les efforts de Saumaise, cf. C. Saumaise (Salmasius), *Furus linguae hellenisticae, sive confutatio exercitationis de hellenistis et de lingua hellenistica*, Louvain, 1643.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, pp.6-85.

commentaire philologique dont chacun est consacré à une tournure particulière. Quoique présentés dans un ordre plutôt fortuit<sup>28</sup>, les usages bibliques (illustrés souvent par la Septante) sont mis en parallèle avec de nombreuses tournures classiques, le tout témoignant d'une érudition admirable ; le substrat hébreu est toujours indiqué (même pour les passages néotestamentaires, où il s'agit évidemment d'une reconstruction tout à fait habile). Les cas que Pfochen analyse et pour lesquels il trouve toujours un correspondant classique sont de nature hétérogène. Ainsi, il évoque le *changement de temps* (le présent pour le futur, le passé pour le présent etc.) dont Pfochen trouve des exemples chez Euripide, Aristophane, Démosthène et d'autres<sup>29</sup>. Nonobstant toute la critique que ces rapprochements ont suscitée (notamment de la part de Gataker, voir *infra*, pp.11-12), remarquons que l'*enallage* est indéniablement un terme introduit par les philologues grecs anciens, même si les phénomènes qu'il est censé décrire dans les textes classiques et bibliques sont forcément différents<sup>30</sup>. Hormis les *enallages*, Pfochen parle de plusieurs tournures en apparence spécifiques de l'Écriture, mais en fait connues en grec classique :

- la caractérisation par les substantifs au lieu des adjectifs<sup>31</sup> (comme ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας au lieu d'ἀνομος) trouve de nombreux parallèles dans les textes grecs profanes. Pfochen cite Hésiode (*Les travaux et les jours* 544, συρράπτειν νεύρῳ βοός - «coudre avec un boyau de bœuf», alors qu'en fait il existe un adjectif βούτης), Euripide (*Hécube* 217, ἔρχεται σπουδῇ ποδός - «vient à pas pressés», au lieu de ποδὶ σπουδαίῳ, *Rhésus* 95, αἶθουσι πᾶσαν νύκτα λαμπάδες πυρὸς - «les flambeaux de feu brûlaient toute la nuit»<sup>32</sup>), Homère (chez qui Pfochen relève la formule fréquente de πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς - «Achille aux pieds rapides», *Iliade* I.58, 84, 148 etc.) et Anacréon<sup>33</sup>.

- l'usage du verbe γινώσκω, par euphémisme, pour les rapports conjugaux (Gen. 4:1, Matt. 1:25) est attesté chez les classiques. Pfochen<sup>34</sup> cite Plutarque, *Vie d'Alexandre* 21.7 (676d)<sup>35</sup>, un passage qui raconte le noble comportement d'Alexandre vis-à-vis de la femme et des filles de Darius : οὐτε τούτων ἔθιγεν οὐτ' ἄλλην ἔγνω γυναῖκα πρὸ γάμου πλὴν Βαρσίνης ([Alexandre] «ne toucha point ces femmes, et n'en connut aucune autre, avant son mariage, à l'exception de Barsiné»). Un autre exemple provient de la *Vie de Romulus* 5.3 (64b)<sup>36</sup>, où nous lisons l'histoire des amours d'un certain Tarrutius et de Larentia, femme de mœurs suspectes : Οὗτος ἔγνω τὴν Λαρεντίαν καὶ ἡγάπησε, καὶ τελευτῶν ἀνέλιπε κληρονόμον - «Il s'unit à Larentia, l'aima et en mourant en fit son

<sup>28</sup> De fait, les notes de Pfochen suivent l'ordre de la présentation des hébraïsmes chez G. Pasor, qui les avait disposés sans aucun système apparent.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, pp.6-8.

<sup>30</sup> Il est intéressant de remarquer la disparition des changements de temps dans les répertoires modernes des traits spécifiques du langage de la Bible grecque. A propos des *enallages* bibliques, voir *infra*, pp. 203-208.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, pp.14-15.

<sup>32</sup> Pfochen cite aussi *Rhésus* 109 et *Ion* 821-822 que nous ne reproduisons pas ici.

<sup>33</sup> Nous n'avons pas pu retrouver la source de ses deux citations.

<sup>34</sup> Cf. *Diatrise*, pp.9-10.

<sup>35</sup> Cf. R. Flacelière et É. Chambry (éds.), *Plutarque, Vies, Tome IX : Alexandre-César* (CUF), Paris, 1975, p.56.

<sup>36</sup> Cf. R. Flacelière et al. (éds.), *Plutarque, Vies, Tome I : Thésée-Romulus - Lycurgue-Numa* (CUF), Paris, 1957, p.64.



héritière»<sup>37</sup>.

• l'usage de plusieurs mots dans un sens inhabituel (quoique compréhensible dans le cadre d'une métaphore), par exemple :

- σπέρμα<sup>38</sup> («semence») a le sens de «descendants» ou «race» non seulement dans les textes bibliques, mais aussi chez Euripide, *Iphigénie en Tauride* 987-988<sup>39</sup> :

Δεινὴ τις ὀργὴ δαιμόνων ἐπέζεσε  
τὸ Ταντάλειον σπέρμα διὰ πόνων τ' ἄγει.

Le courroux effrayant des dieux agite et trouble la race de Tantale, et la fait bien souffrir !  
(trad. H. Gregoire)

Pfochen relève plusieurs exemples de cet usage qu'il tire pour la plupart d'Euripide (qui paraît être son auteur de prédilection) et d'Eschyle. Nous nous limitons ici à un seul de ses autres exemples : Euripide, *Hécube* 254<sup>40</sup>,

Ἀχάριστον ὑμῶν σπέρμ', ὅσοι δημηγόρους  
ζηλοῦτε τιμάς·

Ingrate engance que la vôtre, vous dont les discours ambitionnent la faveur populaire !  
(trad. L. Méridier)<sup>41</sup>

Ces exemples-ci et bien d'autres encore permettent à Pfochen d'établir de manière convaincante que l'usage du mot σπέρμα au sens de «descendance» n'était pas du tout étranger au grec classique.

- le mot ἀκοή («ouïe») avec le sens de «rapport», «oui-dire»<sup>42</sup> ou de «compréhension» et le verbe ἀκούειν avec le sens de «comprendre» (par exemple en Gen. 42:23) font l'objet de la même enquête comparative<sup>43</sup>. Pfochen trouve ainsi chez Platon la tournure κατὰ τὴν Σόλωνος ἀκοήν - «d'après le récit de Solon» (*Timée*, 21a), chez Thucydide, αἱ ἀκοαὶ τῶν προγεγενημένων - «les histoires du passé» (*La guerre du Péloponnèse*, I.20.1). Pour le verbe ἀκούειν Pfochen cite un passage d'Homère, où le sens de ce verbe peut être compris comme celui de «connaître», «comprendre» (*Iliade*, 24.543): Καὶ σέ, γέρον, τὸ πρὶν μὲν ἀκούομεν ὄλβιον εἶναι· - «Et toi-même, vieillard [il s'agit de Priam], nous te

<sup>37</sup> Pour appuyer sa thèse Pfochen cite encore Plutarque, *Vie de Brutus* 5.2 (986a). En revanche, nous n'avons pas pu vérifier ses références (peut-être inexactes) à Homère et à Euripide.

<sup>38</sup> *Op.cit.*, pp.69-70.

<sup>39</sup> Cf. L. Parmentier et H. Gregoire (éds.), *Euripide, Tome IV, Les Troyennes - Iphigénie en Tauride - Électre* (CUF), Paris, 1925, p.151.

<sup>40</sup> Admettons que les références que donne Pfochen ne sont pas uniformément exactes, ce qui lui a valu des critiques de la part de ses contemporains ; signalons toutefois un autre exemple qu'il donne de cet usage et que nous avons pu vérifier : Euripide, *Iphigénie à Aulis* 524.

<sup>41</sup> Cf. L. Méridier (éd.), *Euripide, Tome II, Hippolyte - Andromaque - Hécube* (CUF), Paris, 1927, p.191.

<sup>42</sup> Fréquemment dans le Nouveau Testament (Matt. 4:24, 14:1, 24:6, Marc 1:28, 13:7) et dans la Septante (Ex. 23:1, Nahum 1:12). Des usages comparables du mot ἀκοή ont été désormais repérés dans l'épigraphie grecque, cf. G.H.R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, 3. A Review of the Greek inscriptions and Papyri published in 1978, Alexandria, 1983, p.61.

<sup>43</sup> Cf. *Diatrise*, pp.16, 19-20.

connaissions comme naguère heureux».

- Pfochen remarque que l'usage pléonastique du mot υἱός («fils»), qui apparaît dans les formules bibliques comme ὁ υἱὸς ἀνθρώπου, trouve un parallèle dans la formule épique υἱες Ἀχαιῶν - «les fils des Achéens», courante chez Homère (*Iliade*, I.237, 276, 368, 392).

- A propos du verbe τίθημι, fréquemment employé, dans la Bible grecque, avec le sens de «transformer en quelque chose» (souvent avec la préposition εἰς), Pfochen remarque que le sens de «rendre», «faire» n'est pas absent des classiques<sup>44</sup>. Il cite ainsi un passage des *Anacréontiques* - λαλίστέραν μ' ἔθηκας («Tu m'as rendue babillarde», *Anacréontiques*, 15.36<sup>45</sup>) et un autre d'Euripide (*Hécube* 875, πάντ' ἐγὼ θήσω καλῶς - «J'arrangerai tout convenablement»<sup>46</sup>).

- l'usage des constructions du type ἰδὼν εἶδον<sup>47</sup> n'est pas limité au grec biblique : Pfochen signale des parallèles chez Eschyle (*Prométhée enchaîné* 447 - βλέποντες ἔβλεπον) et chez Lucien (*Dialogues Marins*, 4.3.13)<sup>48</sup>.

Ce bref aperçu, nécessairement partiel, du travail de Pfochen suffit pour montrer les points forts de son approche. Sa méthode consiste à trouver des parallèles classiques aux usages «hébraïsants» de la Bible grecque : l'existence de ces parallèles est perçue comme preuve de la grécité de telle ou telle tournure du grec biblique. En cela la position de Pfochen est proche de celle de l'école moderne, qui raisonne essentiellement de la même manière. Le point faible de son étude est l'absence d'un système sous-jacent aux choix des tournures auxquelles il applique sa méthode. Les critiques lui ont aussi reproché un usage non rigoureux des sources grecques : Pfochen se soucie peu de la différence entre les différentes couches de langue que représentent ses citations des poètes, des historiens ou des orateurs grecs classiques. Ces défauts, d'ailleurs communs dans l'étude des hébraïsmes même à l'époque moderne, sont compensés, chez Pfochen, par sa théorie du langage biblique, qui vise à expliquer l'origine de sa spécificité. Dans la conclusion du traité, Pfochen formule ainsi sa conception de l'hébraïsme : *Hebraismus autem non modus loquendi Hebræis frequens et familiaris, sed linguæ sanctæ idiotismus est. Sed quid idiotismus ? Proprietas loquendi aliqui linguæ usitata. Quod autem <...> dicitur phrasin Græcam non esse, nisi crebro et frequenter occurrat apud Græcos, manifeste falsissimum est. Namque hoc si verum essetque, vocabula ταξίω, ἑπαλπνος, ἀκέρδεια, ἀπολελοιπότες, etc. qua forte semel et iterum apud Pindarum, Isocratemue leguntur, non erunt Græca, aut phrases Græcæ : sed forte Syricæ aut Hispanicæ*<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Cf. *Diatribæ*, pp.34-35.

<sup>45</sup> Cf. M.L. West (éd.), *Carmina Anacreontea* (Teubner), Stuttgart-Leipzig, 1993, p.12.36.

<sup>46</sup> Cf. L. Méridier (éd.), *Euripide, Tome II, Hippolyte - Andromaque - Hécube* (CUF), Paris, 1927, p.214.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, §§52 et 125.

<sup>48</sup> Pourtant, l'éditeur moderne de ce texte a expulsé dans l'apparat critique la formule ἰδὼν εἶδον relevée par Pfochen, cf. M.D. Macleod (éd.), *Luciani Opera, Tomus IV* (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford, 1987, p.238. Comme nous aurons encore l'occasion de reparler des usages de ce type, nous renvoyons aussi aux pp.292-296 de cette thèse.

<sup>49</sup> «Quant à l'hébraïsme, il ne consiste pas en une manière de parler habituelle et fréquente chez les Hébreux, mais en une particularité de la langue sacrée. Qu'est-ce alors qu'une particularité ? Un usage linguistique propre à une langue quelconque. On dit d'une expression qu'elle n'est pas grecque si elle ne revient pas très souvent chez les Grecs, mais

Admettons la justesse de la remarque selon laquelle la rareté d'un usage ne l'exclut pas d'emblée des confins de la langue : Pfochen a raison de ramener la rareté dans le domaine du style. Il revient ensuite à la question du choix du terme pouvant servir à désigner la langue de la Bible grecque. Pfochen rejette définitivement les adjectifs «hellenistica», «græcanica» ou «ἐλληνοειδής»<sup>50</sup> et affirme l'accessibilité de l'Écriture pour les Grecs<sup>51</sup>. Il distingue cependant la compréhension proprement linguistique de la compréhension approfondie, et montre que c'était la première qui était ouverte à tout lecteur<sup>52</sup>. Pfochen renvoie au témoignage des Pères de l'Église qui, bien qu'hellénophones, n'ont pas censuré les hébraïsmes<sup>53</sup>. Il est normal, continue Pfochen, qu'un style comporte des tournures qui lui sont spécifiques, et il énumère plusieurs lexies que l'on ne trouve que chez un Isocrate ou chez un Pindare<sup>54</sup>. L'interférence d'une poétique étrangère dans un texte ne change pas, suggère Pfochen, son statut linguistique. Cette thèse est appuyée par un rapprochement audacieux<sup>55</sup> : Ovide, Horace et le princeps poetarum, Virgile, introduisaient des hellénismes dans leurs œuvres et reproduisaient le caractère même des poèmes d'Homère ou de Théocrite - en étaient-ils moins latins ? En termes modernes, la position de Pfochen consiste à reléguer les hébraïsmes dans le domaine du style, tout en refusant de les considérer comme une particularité linguistique. C'est du point de vue de la stylistique qu'il devient possible de répéter, avec Pfochen, l'affirmation que nous avons déjà lue chez Théodore de Bèze, à savoir que le langage de la Bible grecque est admirablement conforme à son contenu et qu'il ne serait pas possible d'exprimer ce dernier autrement : Nullum commodius posse dari vocabulum, quo Græci Novi Testamenti textus natura et genius melius exprimatur<sup>56</sup>. Ces raisonnements amènent Pfochen à sa conclusion finale, selon laquelle il est nécessaire d'utiliser les expressions «style apostolique» pour les textes du Nouveau Testament et «style des Septante» pour l'Ancien, de la même manière que l'on parle du style de Platon, d'Aristote ou de Thucydide<sup>57</sup>.

Nous avons présenté l'ouvrage de Pfochen en grand détail, non seulement à cause de son intérêt historique mais aussi pour servir de modèle illustrant le niveau scientifique du débat entre les puristes et les hébraïsants. Dans la suite, nous nous limiterons à des exposés plus succincts des travaux que cette discussion avait suscités.

cela est évidemment tout à fait faux. En effet si cela était vrai, des mots comme ταξιόω, ἐπαλπνος, ἀκέρδεια, ἀπολελοιπότες etc., qui apparaissent peut-être une ou deux fois chez Pindare et Isocrate, ne seront pas grecs, ou dans des expressions grecques, mais peut-être syriaques ou espagnols». Cf. *Diatribé*, p.86.

<sup>50</sup> Cf. *Diatribé*, p.89.

<sup>51</sup> Cf. *Diatribé*, p.86-88.

<sup>52</sup> Cf. *Diatribé*, pp.87 et 88.

<sup>53</sup> Cf. *Diatribé*, p.90-91. Ici, Pfochen omet de préciser de quels Pères il parle, ce qui a suscité contre lui la critique des «hébraïsants» (voir *infra*, p.14). Nous allons traiter en détail de la réception de la Bible dans l'Antiquité *infra*, dans le chapitre II de ce livre.

<sup>54</sup> Cf. *Diatribé*, pp.93-94.

<sup>55</sup> Cf. *Diatribé*, pp.89-90.

<sup>56</sup> «Il n'est pas possible de trouver de paroles plus appropriées pour mieux exprimer la nature et l'esprit du texte du Nouveau Testament grec». Cf. *Diatribé*, p.92.

<sup>57</sup> Cf. *Diatribé*, p.93.

### Thomas Gataker et la réponse des «hébraïsants»

La réponse à Pfochen provient de la plume de l'anglais Thomas Gataker (Gatakerus, 1574 - 1654)<sup>58</sup>. Quoique ce livre ait souvent été considéré comme une réfutation définitive des hypothèses de Pfochen, en fait il n'en est rien : certes, Gataker visait à renverser la position de Pfochen, mais il est tout aussi vrai que sur certains points il est d'accord avec lui<sup>59</sup>, qu'il omet de discuter plusieurs idées importantes de son adversaire, et qu'il émet des hypothèses tout aussi osées.

Gataker soumet les exemples d'«hébraïsmes» présents, d'après Pfochen, dans les textes classiques à une étude approfondie et rigoureuse qui constitue l'intérêt de son étude. Nous renonçons à présenter les détails de ce travail philologique, où Gataker se montre parfois un juge trop partial. Il écarte par exemple toutes les preuves tirées de Lucien sous prétexte d'une influence chrétienne chez cet auteur<sup>60</sup> ; dans la citation d'Eschyle - βλέποντες ἔβλεπον μάτην («Ils voyaient sans voir», *Prométhée enchaîné* 447), utilisée par Pfochen comme parallèle au dédoublement du verbe dans la Bible, Gataker souligne l'existence d'une virgule entre les deux mots, qui lui sert à prouver qu'il ne s'agit pas d'une tournure comparable à celles de la Bible grecque<sup>61</sup> ; mais il n'empêche que lui-même ajoute d'autres exemples d'expressions de ce type qui finissent par persuader le lecteur du contraire<sup>62</sup> ! Mais ce sont surtout les remarques théoriques de Gataker qui vont nous intéresser. Le problème même du langage biblique reçoit, sous la plume de Gataker, une formulation fort différente de ce qu'il était dans les propos de Pfochen : *Questionis status genuinus hic est. An stylus, quo Novum Instrumentum est Græce conscriptum, sit idem per omnia cum stylo illo, quo prisci autores profani eis temporibus sunt usi, quibus linguæ illius puritas maxime vigeat ; an vero is sit, qui Hebraïsmos, ac Syriasmos non infrequentes admittat*<sup>63</sup>. Remarquons que Pfochen ne visait nullement à établir l'identité du style biblique avec celui des classiques grecs, tout au contraire, il affirmait lui aussi sa spécificité. De plus, Gataker se montre réticent à accepter des témoignages provenant des Tragiques et, plus généralement des textes poétiques<sup>64</sup>, qui comportent maintes particularités de langage, alors que ces exemples constituent presque le fondement de l'approche de Pfochen. Gataker signale les limitations de la méthode «analogique» de Pfochen : il parle, à juste titre, de la difficulté d'établir le sens de certains mots sur la base de simples analogies. Ainsi, à propos du verbe δικαιοῶ, il résume : *Analogia non sufficit ad dictionibus probitatem puritatemve, non potest ex ea constare de sensu τοῦ δικαιοῦν apostolico*<sup>65</sup>. Ce souci d'éclaircissement du sens (d'ailleurs

<sup>58</sup> *De Novi Instrumenti stylo Dissertatio qua Viri Doctissimi Sebastiani Pfochenii, de linguæ græcæ Novi Testamenti puritate, in qua hebraïsmis, quæ vulgo finguntur, quam plurimis larva detrahi dicitur, Diatribe ad examen revocatur...*, Londres, 1648. Il existe une autre réfutation de Pfochen, par M. Solanus, voir *infra*, p.14.

<sup>59</sup> Par exemple, Gataker affirme que les hébraïsmes ajoutent de l'expressivité au texte biblique : *Hebraïsmi apostolicæ dictioni vim addunt*, cf. *Op.cit.*, pp.79 et 89.

<sup>60</sup> *Op.cit.*, pp.80, 98.

<sup>61</sup> *Op.cit.*, p.93.

<sup>62</sup> *Op.cit.*, pp.94-98.

<sup>63</sup> «La vraie question est la suivante : est-ce que le langage utilisé pour l'écriture du Nouveau Testament en grec est en tout le même que celui dont se servaient les anciens auteurs profanes aux temps où la pureté de la langue était la plus respectée ; ou bien est-ce que ce langage comporte souvent des hébraïsmes et des syriacismes». *Op.cit.*, p.261.

<sup>64</sup> *Op.cit.*, p.261.

<sup>65</sup> «L'analogie ne suffit pas pour attester l'authenticité et la pureté d'une expression ; il n'est pas possible d'établir de cette manière le sens de δικαιοῦν chez les apôtres».

absent chez Pfochen) rend Gataker attentif aux mots néotestamentaires empruntés à l'hébreu, à l'araméen et au latin, qu'il déclare incompréhensibles pour un lecteur grec de l'époque classique<sup>66</sup>. L'évaluation de la grécité biblique de Gataker n'échappe pas à une certaine ambiguïté : *Quin et Demosthenes aut Plato redivivi, si in Scripta Sacra inciderunt, multa dubio procul intelligerent, quæ usus Græci non esse intelligerent tamen*<sup>67</sup>. Dans son appréciation du langage biblique, Gataker se rapproche du concept postérieur de *judéo-grec*. Il évoque la corruption linguistique du grec à l'époque romaine et l'interférence des langues barbares, de l'hébreu et du syriaque en premier lieu<sup>68</sup>.

Nous voyons donc que la polémique entre les hébraïsants et les puristes comportait, dès le début, un élément de malentendu. Nous n'avons qu'à répéter l'observation récente de S. Weightman<sup>69</sup> qui dit que lorsque deux groupes de gens fort intelligents se disputent sur une thèse quelconque, la raison de leur désaccord, dans la plupart des cas, résulte de ce qu'ils ne parlent pas du même sujet. En effet, les deux partis reconnaissent le phénomène du langage biblique ; mais les puristes essaient de l'expliquer d'une manière qui était perçue par les hébraïsants comme une négation de la spécificité de ce langage. Si les puristes manquent parfois d'esprit critique, on peut reprocher aux hébraïsants d'avoir une base théorique très faible : on a beau insister sur le caractère barbare de l'idiome biblique, cela ne nous dispense pas d'une description systématique. Remarquons aussi la faiblesse méthodologique des deux partis : les «hébraïsmes» sont discernés plutôt par l'intuition linguistique que suivant une méthode raisonnée. Certes, ce sentiment linguistique part de la connaissance d'une norme (par rapport à laquelle les hébraïsmes apparaissent comme des exceptions), mais c'est justement la norme qui n'admet pas de traitement systématique des faits *para-normaux*. Enfin, la connaissance de l'hébreu tendait aussi un piège aux chercheurs, en permettant de discerner des décalques partout où il y avait une ressemblance entre les expressions grecques et hébraïques, similitude qui a trop souvent été comprise comme une indication du fait que le grec était fautif.

Quoi qu'il en soit, vers la fin du XVIII<sup>e</sup> s., les positions proches de celle de Gataker sont parvenues à triompher, au point qu'au début du XIX<sup>e</sup> s., Winer, d'ailleurs un critique prudent, pouvait traiter les remarques de Pfochen de juvéniles et d'absurdes<sup>70</sup>. L'exposé que nous venons de faire des ouvrages de Pfochen et de Gataker ne présente évidemment pas la polémique des hébraïsants et des puristes dans toute son étendue. Cependant, il nous fournit des repères pour présenter sous une forme plus brève les apports des autres protagonistes de cette querelle.

*Op. cit.*, p.79, cf. aussi p.85.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, p.57.

<sup>67</sup> «Si Démosthène ou Platon revenaient à la vie et qu'il leur arrivait de lire les Écritures Saintes, ils comprendraient assurément beaucoup de choses, dont ils comprendraient cependant qu'elles ne sont pas exprimées en grec courant». *Op. cit.*, p.58.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, pp.58, 262-263.

<sup>69</sup> «When two highly intelligent groups of people disagree, it is usually the case that they are both right but not actually talking about the same thing», cf. S. Weightman, *Mysticism and the Metaphore of Energies* (The 24th Louis Jordan Lectures in Comparative Religion, SOAS, June 2000), Londres, 2000, p.14.

<sup>70</sup> G.B. Winer, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese*, Leipzig, 1822 ; nous avons consulté ce livre dans la traduction anglaise de W.F. Moulton, *A Treatise on the Grammar of the New Testament Greek*, ..., Édinburgh, 1882, pp.13 et 17.

### Aperçu de quelques autres travaux des hébraïsants et des puristes

La thèse puriste a trouvé son défenseur et continuateur dans la personne de J.G. Straube (1698)<sup>71</sup>, qui a retravaillé de manière approfondie plusieurs exemples de la liste des «hébraïsmes» de Pfochen. Straube voit dans le style néotestamentaire un mode emphatique de s'exprimer. Son concept d'emphase se nourrit de Quintilien, ce qui permet à Straube de présenter ses données dans un ordre plus raisonné que chez Pfochen. Il distingue entre *emphasis rerum* et *emphasis verborum* (il s'occupe uniquement de cette dernière) et puis entre emphase grammaticale et emphase rhétorique. Dans l'emphase grammaticale Straube établit trois divisions : *τεχνική*, *ἱστορική* et *ἰδιαιτέρα*. C'est dans le domaine de la *τεχνική*<sup>72</sup> qu'interviennent des catégories comme *accidentia*, *species*, *figura*, *numerus*, *casus*, *persona* et *tempus*, dont Straube examine soigneusement les exemples.

Au début du XVIII<sup>e</sup> s., T.C. van der Honert (1666-1740) a publié un recueil des travaux proches de l'esprit puriste et l'a accompagné de sa propre étude qui offre une tentative de bilan théorique sur la question du grec de la Bible<sup>73</sup>. En reprenant de Pfochen l'idée de spécificité strictement stylistique de la Bible grecque, il remarque<sup>74</sup>: *Certissimum est, Demosthenem, si Medicae aut Mathematicae artis penitus ignarus habeatur, ut veræ Theologiæ ignarissimus erat, non potuisse Medicorum aut Mathematicorum scripta satis dextre intelligere, prius quam vocabula & dicendi genera Medicis ac Mathematicis propria addidicerat. <...> Si itaque Demosthenes in scriptis Medicorum, seu Mathematicorum feliciter versari non potuit, quin prius addisceret Medicorum et Mathematicorum vocabula et loquendi genera : multo minus scripta Apostolorum ...*<sup>75</sup> Le grec biblique, dans cette optique, apparaît comme une sorte de «langue spécialisée» qui existe à l'intérieur d'un domaine plus large de la langue commune et qui n'est pourtant accessible aux usagers de cette langue qu'au prix d'un certain entraînement.

Signalons aussi le traité bien pondéré *De stylo Novi Testamenti* de D.J. Olearius (1639-1713) paru la même année que celui de Straube<sup>76</sup>. Entre les hébraïsants et les puristes, Olearius prend la voie moyenne : il traite d'hébraïsmes plusieurs usages que Pfochen avait déjà expliqués comme parfaitement grecs<sup>77</sup>, il les considère, cependant, dans le cadre du *stylus singularissimus*, dû à la nouveauté du contenu de la Bible pour le monde hellénique. Olearius évoque même l'autorité d'Aristote et sa doctrine

<sup>71</sup> J.G. Straube, *Disputatio philologica de emphasi Græcæ Linguae Novi Testamenti*, Leipzig, 1698 ; repris dans T.C. van den Honert, *Syntagma* ..., pp.71-96. C'est dans cette édition que nous citons cet ouvrage.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p.75.

<sup>73</sup> Cf. T.C. van den Honert, «Epistola de stylo N.T. græco ... ad ... Abrahamum Boddens», 1701, dans *Syntagma dissertationum de stylo Novi Testamenti græco*, Amsterdam, 1702, pp.97-134.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, p.108.

<sup>75</sup> «Il est tout à fait sûr que Démosthène, s'il n'avait rien su du tout des sciences mathématiques et médicales, tout comme il ignorait entièrement la vraie science de Dieu, n'aurait pas pu bien comprendre les écrits des médecins ou des mathématiciens avant de s'approprier les termes et les tournures des médecins et des mathématiciens. <...> Si donc Démosthène était incapable de comprendre aisément les écrits des médecins ou des mathématiciens sans préalablement s'approprier les termes et les tournures des médecins et des mathématiciens, beaucoup moins encore les écrits des Apôtres...»

<sup>76</sup> D.J. Olearius, *De stylo Novi Testamenti. Tractatus philologico-theologicus...*, Leipzig, 1698.

<sup>77</sup> Par exemple, *οἱ τοῦ αἰῶνος* (Luc 16:8), *op. cit.*, p.20.

de l'onomatopée pour expliquer le recours à un langage aussi neuf<sup>78</sup>.

Les ouvrages du parti des hébraïsants ont été utilement recueillis par J. Rhenferd (1654-1712) à l'aube du XVIII<sup>e</sup> s.<sup>79</sup> On trouvera dans ce recueil l'intéressante dissertation de Moïse Du Soul (Solanus, 1665-c.1735)<sup>80</sup> qui offre une critique de la thèse pfochenienne souvent plus convainquante que celle de Gataker. Solanus s'attaque d'abord à l'assertion de Pfochen selon laquelle les Pères de l'Église ne trouvaient rien à reprocher au langage de la Bible grecque. Les citations d'Origène et des autres autorités que Solanus reproduit témoignent, en effet, du contraire<sup>81</sup>. Cependant, en anticipant notre propre étude sur la réception patristique, nous pouvons remarquer que Solanus a du mal à distinguer, chez les Pères, la stratégie rhétorique de l'évaluation linguistique : il prend à la lettre les affirmations relatives à la simplicité ou à l'obscurité de la Bible, alors qu'il s'agit là d'idées enracinées plutôt dans la théologie que dans la linguistique (voir *infra*, p.132ss.). Une autre critique valable que Solanus adresse à Pfochen consiste à dire qu'il est impossible de comparer le langage biblique avec celui des poètes, des historiens ou des orateurs grecs cités sans discrimination. Comment expliquer l'apparition d'expressions poétiques dans un texte historique ou *vice versa* ?<sup>82</sup> Solanus insiste à juste titre sur la nécessité d'élaborer les principes d'une telle comparaison<sup>83</sup> : la comparaison qu'il fait ensuite du style d'Hérodote avec celui de l'Évangile de Luc, les deux représentant l'écriture historique, aboutit inévitablement à la mise en évidence de l'abîme qui sépare ces deux auteurs<sup>84</sup>.

J. Leusden (Leusdenus, 1626-1699) reprend dans son ouvrage (*Dissertationes philologicae de dialectis N. Testamenti, in genere et in specie ut et de hebraïsmis N. Testamenti*)<sup>85</sup> les idées de Pasor sur les divers dialectes présents dans la langue néotestamentaire<sup>86</sup>, mais la deuxième et la plus grande partie de son travail est consacrée aux hébraïsmes. Leusden analyse les répertoires d'hébraïsmes chez C. Wyss et J. Vorstius pour enfin établir le sien propre<sup>87</sup>. Sa conception de la nature du grec biblique est ambiguë : ...nam lingua graeca Novi Testamenti, respectu illorum hebraïsmorum, sapit linguam antiquissimam, præstantissimam et omnium perfectissimam, creatam a Deo, et Adamo ab initio creationis instillatam, quae titulo sanctitatis ab Hebræis et a Christianis insignitur. Hanc inquam linguam sanctam, qua

<sup>78</sup> *Op. cit.*, p.95.

<sup>79</sup> J. Rhenferd (Rhenferdus, éd.), *Dissertationum philologico-theologicarum de stylo Novi T. syntagma. Quo continentur Joh. Olearii, Joh. Henr. Boecleri, Seb. Pfochenii, Joh. Coccei, Balth. Bebelii, Mosis Solani, Mart. Pet. Cheitomæi, Joh. Henr. Hottingeri, Joh. Leusdeni, Joh. Vorstii, And. Kesleri, Joh. Jungii de hoc genere libelli...*, Leuwarden, 1702. Souvent cité comme un recueil des travaux des hébraïsants, la collection de Rhenferd vise en fait à présenter la discussion sur le grec biblique dans toute son étendue. Il inclut ainsi la *Diatrise* de Pfochen et les travaux puristes de J. Cocceius (*Stricturae in Sebastiani Pfochenii Diatriben de puritate linguae Graecae Novi Testamenti* (non paginé)) et de B. Bebelius (*Exercitatio philologica de phrasi N. Testamenti*, (pp.237-260)).

<sup>80</sup> *Dissertatio philologica de stylo N. Testamenti, contra Seb. Pfochenium*, dans J. Rhenferd (éd.), *op. cit.*, pp.261-316.

<sup>81</sup> *Op. cit.*, pp.274-278.

<sup>82</sup> *Op. cit.*, pp.280-283.

<sup>83</sup> *Op. cit.*, pp.284-285.

<sup>84</sup> *Op. cit.*, p.286.

<sup>85</sup> Repris aussi dans J. Rhenferd (éd.), *op. cit.*, pp.413-469.

<sup>86</sup> *Op. cit.*, pp.415-424.

<sup>87</sup> *Op. cit.*, pp.427-429.

Deus Vetus T. scribi curavit, representant hebraismi, a sacris scriptoribus expressi. ... cum Novum Testamentum constet tali lingua Graeca, qualis eo tempore fuit usitata, ideo tales hebraismi, in lingua Graeca Novi T. passim usurpare soliti, non imminuunt excellentiam eiusdem Testamenti<sup>88</sup>. On peut comprendre que Leusden penchait vers l'idée d'un langage sacré à mi-chemin entre le «style apostolique» de Pfochen et le judéo-grec des hébraïsants rigoureux.

Mentionnons enfin l'avis du philosophe John Locke (1632-1704), évidemment influencé par les hébraïsants quand il écrivait à propos de la langue de S. Paul : «Les termes sont grecs, mais le langage et la tournure des phrases peuvent avec assurance être dits hébreux ou syriaques»<sup>89</sup>.

### Les recherches sur le grec biblique au XVIII<sup>e</sup> s.

Avant de passer à l'exposé des thèses des hébraïsants et des puristes du XVIII<sup>e</sup> s., remarquons que la discussion sur le langage était accompagnée de l'étude comparative du grec biblique et des différentes formes du grec profane. Toute une littérature scientifique élaborait une comparaison de la langue biblique<sup>90</sup> non seulement avec les classiques grecs de haute antiquité, comme le faisait Z. Bogan (Boganus, 1625-1659) dans son curieux ouvrage, *Homerus ἑβραϊζων*<sup>91</sup>, mais aussi avec les auteurs plus tardifs, comme Polybe, Philon, Flavius Josèphe, Diodore de Sicile, Lucien<sup>92</sup>.

<sup>88</sup> «En effet, la langue grecque du Nouveau Testament, grâce à ces hébraïsmes, porte l'empreinte de la langue la plus ancienne, la plus éminente et la plus parfaite de toutes, créée par Dieu et apprise à Adam dès le début de la création, la langue qui est qualifiée de sainte par les Hébreux et par les chrétiens. C'est cette langue, dis-je, en laquelle Dieu a pris soin de faire écrire l'Ancien Testament, que représentent les hébraïsmes présents chez les écrivains sacrés. Comme le Nouveau Testament est rédigé dans la langue grecque qui était en usage à cette époque, les hébraïsmes souvent utilisés dans le grec du Nouveau Testament ne diminuent pas la perfection de ce Testament». *Op. cit.*, p.426.

<sup>89</sup> 'The Terms are Greek, but the Idiom or Turn of the Phrases may be truly said to be Hebrew or Syriack', - dans J. Locke, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, I and II Corinthians, Romans and Ephesians. To which is Prefix'd, An Essay for the Understanding of St. Paul's Epistles, by Consulting St. Paul Himself*, Londres, 1707, p.IV. Il existe une édition moderne de cet ouvrage, cf. A.W. Wainwright (éd.), *John Locke, A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, I and II Corinthians, Romans and Ephesians*, I-II (The Clarendon Edition of the Works of John Locke), Oxford, 1987.

<sup>90</sup> La langue de la Septante y était naturellement comprise, cf. les savants commentaires de J.C. Dieterich, *Disputatio philologica de usu lectionis scriptorum secularium ... quam præsiede ... J.M. Dilherro ... sub d. 3 octobris anno 1635 submittit J.C. Dieterich*, Iena, 1635 (reimpr. 1713).

<sup>91</sup> Z. Boganus, *Homerus ἑβραϊζων : sive, Comparatio Homeri cum Scriptoribus Sacris quoad normam loquendi...*, Oxford, 1658.

<sup>92</sup> Cf. par exemple, J.C. Stoll (Stollius), *ΠΑΡΑΛΛΗΛΙΣΜΟΣ* Novi Fæderis et Polybii ratione dictionis..., Wittenberg, 1725 ; M.I.E. Hahn (Hahnus), *N. Fæderis græci polybiano maxime stylo exarati defensio a soloecismis barbarismis hebraïsmis quimulque doctiorum sententiam de latinorum veterum sigillatim ictorum facile principum hebraïsmis*, Wittenberg, 1732 ; J.T. Krebs, *Observationes in Novum Testamentum e Flavio Josepho*, Leipzig, 1755 ; C.F. Lösner, *Observationes ad Novum Testamentum e Philone Alexandrino*, Leipzig, 1777 ; A.F. Kühn (Kühnius), *Spicilegium Chr. Fr. Loesneri Observationum ad Novum Testamentum e Philone Alexandrino*, Pfoertenæ, 1785. Cf aussi K.H. Lange, *Speculum observationum philologicum in Novo Fæderi, ex Luciano Potissimum et Dionisio Halicarnasenses*, Lübeck, 1732 ; G. Raphael,



Parmi les travaux sur le grec biblique dont le nombre croissait rapidement au cours du XVIII<sup>e</sup> s., nous devons signaler les études de Blackwall et de Georgi (Georgius). Les deux volumes des travaux d'A. Blackwall (1674-1730)<sup>93</sup> fournissent toute une masse de données servant à prouver la grécité des usages bibliques grecs déjà relevés et mis en question par ses prédécesseurs. Pour ne donner qu'un seul exemple de son érudition, citons les trouvailles de Blackwall qui démontrent l'existence d'équivalents de la *figura etymologica* hébraïque dans le grec classique.

A ce sujet, Blackwall cite<sup>94</sup> :

- Xénophon, *Anabase* II.1.17, *ὑμβουλευόμενος*<sup>95</sup> *ὑνεβούλευσεν αὐτοῖς τὰδε* («En délibérant il leur donna le conseil suivant») ;
- Platon, *Les Lois* 903a, οὔτε ὅσιον οὔτ' ἀληθὲς τὸ διανόημα διανοοίμεθ' ἅν («Nous penserions une pensée contraire à toute piété et à toute vérité») ;
- Eschine, *Contre Ctésiphon* 61, δεῖσομαι ὑμῶν μετρίαν δέησιν («Je vous adresserai une modeste requête»).

Mis à part ces exemples, Blackwall évoque d'autres cas où des mots synonymiques apparaissent dans des combinaisons comparables<sup>96</sup> :

- Hérodote, *Histoires* IX.2.10, ἔφασαν λέγοντες («Ils parlaient en disant») ;
- Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* V.10.6 (voir aussi IV.112.1) ἔθει δρόμῳ («se lança au pas de course») ;
- Platon, *Phédon* 106a, ἀπελθὼν ὥχετο («Il s'en irait en se retirant»).

A côté de cette avalanche de citations, les idées théoriques de Blackwall vont plutôt dans le sens apologétique. Nous avons déjà noté la présence d'enjeux théologiques dans le débat sur le style biblique : l'idée de la dignité de l'Esprit Saint, souvent sous-jacente à la spéculation des savants de l'époque, se manifeste chez Blackwall dans le refus d'admettre l'existence de solécismes dans la Bible grecque<sup>97</sup>. Bizarrement, la présence de pléonasmes, dans ce langage, ne lui inspirait pas les mêmes frayeurs. Blackwall indique donc quatre voies permettant d'éliminer les solécismes : il propose de les expliquer par ellipse, par pléonasma, par enallage, ou enfin par hyperbate<sup>98</sup>.

Les travaux de C.S. Georgi<sup>99</sup> (1702-1771) ont le mérite d'avoir élargi le champ d'étude sur les hébraïsmes, jusque-là limité presque exclusivement aux hébraïsmes

*Annotationes in S.S., historicae in Vetero, philologicae in Novo Testamento, ex Xenophonte, Polibio, Arriano et Herodoto collectae ... nunc in unum corpus redactae*, I-II, Leyde, 1747 ; K.F. Munthe, *Observationes philologicae in Novi Testamenti libros ex Diodoro Siculo collectae*, Kopenhague-Leipzig, 1755 ; J.B. Ott, *Spicilegium sive excerpta ex Flavio Josepho ad Novi Testamenti illustrationem*, Leyde, 1741.

<sup>93</sup> A. Blackwall, *The Sacred Classics Defended and Illustrated: or, An Essay Humbly Offered towards Proving the Purity, Propriety and true Eloquence of the Writers of the New Testament*, I-II, Londres, 1727 et 1731.

<sup>94</sup> A. Blackwall, *op. cit.*, vol. I, p.28.

<sup>95</sup> Il est à noter que les éditions modernes relèguent *ὑμβουλευόμενος* dans l'apparat critique, en lui préférant la lecture *ὑμβουλευομένοις*, cf. P. Masqueray (éd.), *Xénophon, Anabase, Tome I, Livres I-III* (CUF), Paris, 2000, p.95.

<sup>96</sup> A. Blackwall, *op. cit.*, vol. I, p.24.

<sup>97</sup> A. Blackwall, *op. cit.*, vol. I, p.190.

<sup>98</sup> A. Blackwall, *op. cit.*, vol. I, pp.65-66.

<sup>99</sup> C.S. Georgi (Georgius), *Vindiciarum Novi Testamenti ab ebraïsmis libri tres...*, Frankfort-Leipzig, 1732 ; *Hierocriticismus Novi Testamenti, sive de stylo Novi Testamenti libri tres...*, Wittenberg-Leipzig, 1733 ; *Apologia dissertationis De latinismis Græcæ Novi Fæderis dictioni immerito affectis vindiciis admodum nuperis dissertationis De Novi Fæderis græci latinismis merito et falso suspectis*, Wittenberg, 1732.

lexicaux, et d'avoir systématisé leur description. Les *Vindiciae Novi Testamenti ab ebraïsmis* de Georgi restent peut-être le meilleur ouvrage produit sur le sujet dans l'esprit «puriste», tant pour la richesse que pour l'organisation du matériel. Dans ce livre, dont la préface indique son allégeance à Pfochen<sup>100</sup>, Georgi s'occupe tout d'abord de la définition de l'hébraïsme. Après avoir considéré les phénomènes collatéraux mais distincts des vrais hébraïsmes<sup>101</sup> (Georgi écarte ainsi 1° les hébraïsmes comme traits de la langue hébraïque, 2° les emprunts directs de l'hébreu, comme le mot κορβάν etc., 3° les termes techniques propres à la culture juive, comme περιτομή etc., 4° les tournures idiomatiques communes à l'hébreu et au grec), l'auteur en arrive à sa définition des hébraïsmes «linguistiques» : Inde *Ebraïsmus*, ex *Ebraïstarum* mente, est, uel uox, uel phrasis, ex Graecis literis, uel uocibus, composita, cuius uel significatio, uel uocum nexus, et construendi modus, noua ratione, ad idiotismos Ebraeae Linguae a uiris N.T. Θεοπνεύστοις, est accomodata, Graecae contra linguae indoli atque usui plane ignota, ac contraria, et a nullo scriptore Græco idoneo usurpata<sup>102</sup>. La lucidité de cette définition ne change rien à la détermination de Georgi de montrer que les phénomènes ainsi décrits n'existent pas. Il soumet donc les hébraïsmes à une étude qui vise à prouver la grécité de ces usages moyennant la méthode analogique habituelle dans les travaux des «puristes». Outre la richesse philologique des notices de Georgi, sa classification des hébraïsmes présente un grand intérêt. Georgi distingue les types d'hébraïsmes suivants :

- les hébraïsmes du nom (par exemple, ἀκοή, ἀνήρ, δικαιοσύνη, ἐλεημοσύνη, σάρξ, σκεῦος, σπέρμα κτλ.)<sup>103</sup>
- les hébraïsmes du verbe (par exemple, διδόναι, εὐλογεῖν, κοιμᾶσθαι, πληροῦν, τιθέναι, φυλάττειν κτλ.)<sup>104</sup>
- les hébraïsmes des prépositions, des particules et des conjonctions (par exemple, ἀπὸ, ἐν, ἰδοῦ, καί, μή, κτλ.)<sup>105</sup>

Les hébraïsmes syntaxiques sont groupés selon des critères moins clairs :

- les phénomènes d'ellipse (par exemple ἐγώ εἰμι, certains usages de τίς et de μᾶλλον), les syggeneiai (dans la terminologie de Georgi, ce sont les équivalents grecs de la figure étymologique de l'hébreu<sup>106</sup>), les hyperbates et les accords inattendus<sup>107</sup>.
- les enallages<sup>108</sup> : abstractum pro concreto, substantifs pour adjectifs (διὰ τάχος κτλ.), pluriel pour singulier, enallages des cas, participes actifs pour participes

<sup>100</sup> Cf. C.S. Georgi, *Vindiciarum Novi Testamenti ab ebraïsmis libri tres...*, Frankfort-Leipzig, 1732, «B. Lectori» (préface non paginée).

<sup>101</sup> *Op. cit.*, pp.2-3.

<sup>102</sup> «Ainsi, d'après les hébraïsants, «hébraïsme» est un mot, ou une expression, composé de caractères, ou de mots grecs, dont la signification, ou l'enchaînement des mots et la construction, sont adaptés, de manière singulière, aux spécificités de la langue hébraïque par les auteurs divinement inspirés du Nouveau Testament, mais en revanche sont complètement contraires au génie du grec, inconnus de son usage et jamais utilisés par aucun écrivain grec digne de ce nom». *Op. cit.*, p.3.

<sup>103</sup> *Op. cit.*, pp.22-94.

<sup>104</sup> *Op. cit.*, pp.94-147.

<sup>105</sup> *Op. cit.*, p.147-179.

<sup>106</sup> *Op. cit.*, pp.192-202.

<sup>107</sup> *Op. cit.*, pp.179-209.

<sup>108</sup> *Op. cit.*, pp.209-256.

passifs etc.

- les hébraïsmes d'emphase<sup>109</sup>, qui se manifestent dans les pléonasmes (Georgi analyse l'usage pléonastique des mots ἄνθρωπος, ψυχὴ, στόμα, χεῖρ, πρόσωπον [Κυρίου]), les expressions en apparence redondantes comme ἐν μέσῳ, καὶ ἐγένετο. Georgi inclut aussi dans ce groupe l'usage de ἐν dans les expressions ὁμολογεῖν ἐν ἑμοί, ἐν τινι ἀλίξεσθαι.

- les hébraïsmes de syntaxe proprement dits<sup>110</sup> : l'usage de ἐν avec l'infinitif, les locutions comme οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός (Rom 3:12), μὴ γένοιτο, βασιλεὺς βασιλέων, πιθέναι εἰς τὰ ὦτα (Luc 9:44), ὁμνύειν ἐν τινί, γίνεσθαι εἰς τι, ἀκολουθεῖν ὀπίσω, ἐλπίζειν εἰς τινα, βεβαιοῦσθαι εἰς τινα (Hébr. 2:3), ζητεῖν ψυχὴν. Georgi prend en considération dans ce même groupe les phénomènes de l'itération (ὅσον ὅσον [Hébr. 10:37] ou δύο δύο) et, de manière moins cohérente, les expressions métaphoriques comme καρπὸς χειλέων (Hébr. 13:15) ou γέννημα ἀμπέλου (Matt. 26:29).

Malgré quelques inconséquences, le classement des hébraïsmes et leur étude chez Georgi est un travail impressionnant qui reste toujours un instrument fort utile pour le septantiste. Les autres ouvrages de Georgi offrent des idées moins pondérées, ce qui explique, en partie, la désuétude où sont tombés ses travaux les plus appréciables. Ainsi, dans le *Hierocriticus Novi Testamenti*<sup>111</sup>, Georgi prétend que le Nouveau Testament est rédigé en dialecte attique<sup>112</sup>. Emporté par la ferveur «puriste», Georgi nie la présence, dans le grec néotestamentaire, d'idiotismes, d'éléments empruntés à plusieurs dialectes grecs et même de latinismes<sup>113</sup>.

Grâce à l'évidence de la connexion entre le grec biblique et l'hébreu, la thèse «hébraïsante» gagnait du terrain, au fur et à mesure de la diffusion de la connaissance de cette langue. C'est ainsi que le manuel important de Johann August Ernesti (1707-1781), *Institutio interpretis Novi Testamenti*<sup>114</sup>, traitait du langage biblique en adoptant la position des hébraïsants d'une manière qui a marqué les études de cette thématique pendant presque cent cinquante ans. Quoiqu'il fût conscient de la faiblesse des critères lexicaux en général (un texte authentiquement grec peut aussi comporter certains mots techniques et même des voces barbarae<sup>115</sup>) et de la présence des latinismes dans le Nouveau Testament<sup>116</sup>, Ernesti considérait le parallélisme avec l'hébreu comme le trait dominant du langage grec biblique : ... negamus sine dubitatione, dictionem N.T. esse puram graecam, hebraicamque consuetudinem imitari defendimus, nec modo in singulis verbis ac phrasibus et figuris dicendi, sed etiam uniuersa forma orationis, idque exemplis perspicuis constare, quorum numerus etiam maior sit, quam vulgo credant illi ipsi ...<sup>117</sup> Ernesti applique ensuite l'adjectif

<sup>109</sup> *Op. cit.*, pp.256-296.

<sup>110</sup> *Op. cit.*, pp.296-359.

<sup>111</sup> C.S. Georgi, *Hierocriticus Novi Testamenti, sive de stylo Novi Testamenti libri tres...*, Wittenberg-Leipzig, 1733.

<sup>112</sup> *Op. cit.*, p.6.

<sup>113</sup> Cf. *Hierocritici N. Fæderis Pars II sive Controversiarum de Latinismis Novi Testamenti libri tres...*, Wittenberg-Leipzig, 1733.

<sup>114</sup> Cf. J. A. Ernesti, *Institutio interpretis Novi Testamenti...*, Leipzig 1761 (nous avons utilisé la cinquième édition de cet ouvrage, Leipzig, 1809)

<sup>115</sup> *Op. cit.*, pp.85-86.

<sup>116</sup> *Op. cit.*, p.94.

<sup>117</sup> «Nous disons avec certitude que le langage du Nouveau Testament n'est pas du grec pur, et nous soutenons, qu'il imite l'usage hébreu non seulement en certains mots, expressions

hebræo-græcus<sup>118</sup> au langage biblique, dont l'origine serait à chercher parmi les gens qui n'avait pas d'accès à la formation classique<sup>119</sup>. Il reconnaît l'importance de la Septante comme source première de ce langage : *Nam profecto, cum prima origo de sacris græce dicendi ac scribendi ex ea versione (sc. Alexandrina) ducta sit, facile apparet, in ea versione esse basin illius sermonis hebræo-græci bene cognoscendi* (italiques de l'auteur)<sup>120</sup>. L'ouvrage d'Ernesti a eu une influence durable (notamment sur Friedrich Schleiermacher qui en a repris maintes idées dans son *Herméneutique*<sup>121</sup>) et marque ainsi la victoire de la thèse «hébraïsante» en articulant l'hypothèse du «judéo-grec» qui a subsisté jusqu'aux découvertes de Deissmann.

### Le XIX<sup>e</sup> siècle

La dissertation de H.W.J. Thiersch (Thierschius, 1817-1885) consacrée entièrement à la Septante<sup>122</sup>, figure parmi les premières études à traiter du langage de la Septante de manière détaillée. En s'appuyant sur les acquis de la philologie néotestamentaire, Thiersch propose une description linguistique de la Septante qui ne manque pas de sophistication. Reconnaisant que le dialecte de la Septante ne peut pas être l'attique<sup>123</sup>, Thiersch le définit comme une koïnè alexandrine et affirme la clarté de la Septante pour un lecteur alexandrin<sup>124</sup>. Dans son usage des papyri grecs<sup>125</sup>, encore peu nombreux à son époque, Thiersch anticipe les travaux de Deissmann. Il repère les traits particuliers du dialecte alexandrin<sup>126</sup> et arrive en fait à une conclusion presque identique à celle de Deissmann plus d'un demi-siècle plus tard, à savoir que les Septante «... ita scripserint, ut populo intellegirentur, non ut grammaticis et eruditis probarentur»<sup>127</sup>. Cette conclusion n'empêche pas Thiersch de prendre aussi en considération les hébraïsmes : *Liceat autem, quidquid a Scriptorum Graecorum consuetudine recedit atque ad linguam et stylum textus originalis, quem interpretabantur [sc. LXX], accomodatum est, Hebraismos appellare*<sup>128</sup>. Thiersch

---

et tournures, mais aussi par la forme générale du discours, et encore qu'il en existe des exemples clairs, dont le nombre est encore plus grand qu'eux mêmes (sc. les puristes) ne le croient généralement». *Op. cit.*, p.87.

<sup>118</sup> *Ex quibus sit, ut Stylus N.T. recte dicatur hebræo-græcus.* (italiques de l'auteur) - *Op. cit.*, p.92.

<sup>119</sup> *Op. cit.*, pp.90-91.

<sup>120</sup> «Car il paraît assurément évident que le fondement de la bonne compréhension de ce langage judéo-grec se trouve dans la version alexandrine, puisque la source première de la manière de parler et d'écrire en grec sur les choses sacrées découle de cette version». *Op. cit.*, p.97.

<sup>121</sup> F.D.E. Schleiermacher, *Herméneutique*, traduction et introduction de M. Simon, avant-propos de J. Starobinski (Lieux théologiques N°10), Genève, 1987. *L'herméneutique* a été écrite entre 1805 et 1833, première édition en 1838. Schleiermacher s'occupe aussi de la question du langage biblique pour en traiter dans l'esprit d'Ernesti : «Il faut ici penser surtout au mélange du grec et de l'hébreu», écrit-il dans l'exposé abrégé de ses conférences de 1819, cf. *op. cit.*, p.131.

<sup>122</sup> H.G.J. Thierschius, *De Pentateuchi versione Alexandrina libri tres*, Erlangen, 1840.

<sup>123</sup> *Op. cit.*, pp.65-66.

<sup>124</sup> *Op. cit.*, p.65 et pp.75-76.

<sup>125</sup> *Op. cit.*, pp.87-90.

<sup>126</sup> *Op. cit.*, pp.89-110.

<sup>127</sup> «Ils ont écrit de manière à être compris du peuple, et non pour gagner l'approbation des grammairiens et des connaisseurs». *Op. cit.*, p.71.

<sup>128</sup> «Il convient donc d'appeler «hébraïsme» tout ce qui s'écarte de l'usage des écrivains

distingue trois espèces d'hébraïsmes : du sens (des mots et des locutions)<sup>129</sup>, de la syntaxe et de l'ordre de mots. L'étude qu'il leur consacre<sup>130</sup> souffre des mêmes faiblesses méthodologiques que les travaux des «hébraïsants» avant lui. Nonobstant ses affirmations relatives à la compréhensibilité de la Septante pour les Grecs alexandrins, Thiersch fait trop souvent dériver de l'hébreu le sens du grec.

Parmi les autres travaux parus dans la première moitié du dix-neuvième siècle, nous pouvons signaler l'ouvrage néo-grec en quatre volumes de Constantin Ikonomos<sup>131</sup>, entièrement consacré à la Septante. Cet ouvrage, largement apologétique et critique envers toute la science biblique occidentale, est néanmoins intéressant grâce à l'érudition de l'auteur et à son appartenance à la communauté hellénophone. Il est surtout notable que dans le chapitre consacré au langage des Septante<sup>132</sup>, l'érudit prêtre grec ne s'intéresse qu'aux transcriptions de l'hébreu, laissant entièrement de côté toute la question de la spécificité linguistique.

Mentionnons enfin au passage les excellents travaux de Z. Frankel<sup>133</sup>, parus au milieu du dix-neuvième siècle : quoique Frankel ne s'occupe pas spécialement du langage, les références qu'il fait aux hébraïsmes le rangent plutôt du côté des «hébraïsants».

### Les travaux d'Adolf Deissmann

La fin du XIX<sup>e</sup> s. voit paraître les travaux d'Adolf Deissmann dont l'apport a souvent été jugé comme «révolutionnaire», et qui a fini par éclipser toute la science du langage biblique antérieure. Le mérite principal de Deissmann consiste à introduire dans l'étude du grec biblique les données des papyri et des inscriptions grecques, qui venaient d'être découverts en nombre toujours croissant à la mesure du progrès des fouilles archéologiques. La comparaison de la langue de ces écrits avec l'idiome néotestamentaire a fourni à Deissmann de nombreux arguments contre l'existence d'une langue judéo-grecque, considérée auparavant comme un dialecte à part, responsable de l'idiome des Écritures grecques. Quoique de nombreux prédécesseurs aient déjà signalé l'importance de la langue parlée à l'époque hellénistique pour la compréhension de la Bible grecque et aient même attiré l'attention sur les papyri qui ont commencé à paraître à la fin du XVIII<sup>e</sup> s.<sup>134</sup>, le mérite d'introduire ces nouvelles données dans l'étude de la Bible et de démontrer, de manière claire, leur rôle pour l'examen du grec biblique, appartient incontestablement à Deissmann. Dans ses *Bibelstudien* (Marbourg, 1895), suivies de *Neue Bibelstudien* (Marbourg, 1897), et enfin par un volume de synthèse intitulé *Licht vom Osten*

---

grecs, tout en étant adapté à la langue et au style du texte originel qu'ils (sc. les LXX) traduisaient». *Op. cit.*, p.111.

<sup>129</sup> Pourtant Thiersch reconnaît la nécessité de l'innovation lexicale dans une traduction, *op. cit.*, pp.116-117.

<sup>130</sup> *Op. cit.*, pp.123-188.

<sup>131</sup> K. Οικονόμος, Περὶ τῶν Ὁ Ἑρμηνευτῶν τῆς Παλαιᾶς Θείας Γραφῆς, I-IV, Athènes, 1844-1849.

<sup>132</sup> *Op. cit.*, vol.II, pp.598ss.

<sup>133</sup> *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig, 1841 (réimpr. Westmead, 1972) ; *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig, 1851.

<sup>134</sup> Voir de longues notices sur les prédécesseurs de Deissmann chez J. Vergote, art. «Grec biblique», dans SDB, t.3, cc.1329-1331 et P. Vulliaud, *La clé traditionnelle des Évangiles*, Paris, 1936 (réimpr. 1978), pp.78-112.

(1908)<sup>135</sup>, Deissmann étudie de nombreux parallèles entre la langue biblique néotestamentaire et l'idiome des papyrus et des inscriptions<sup>136</sup>. Ces parallèles se situent d'abord dans le domaine du lexique<sup>137</sup>, où Deissmann démontre que plusieurs mots, considérés naguère comme exclusivement néotestamentaires, apparaissent dans les papyri et dans l'épigraphie (par exemple, πρωτότοκος - «premier-né», διαταγή - «ordonnance», καταπέτασμα - «rideau»<sup>138</sup>) ; de même, maintes tournures bibliques trouvent leurs équivalents dans le grec vernaculaire (comme βλέπειν ἀπό - «prendre garde à», εἶναι εἰς - «devenir quelque chose», κρίνειν τὸ δίκαιον - «considérer juste»<sup>139</sup>) ; ensuite, pour le domaine des formes littéraires Deissmann reproduit plusieurs textes épistolaires et religieux hellénistiques qui illustrent le contexte littéraire de diverses formes d'écriture néotestamentaire<sup>140</sup>.

L'effet des démonstrations de Deissmann sur le monde savant fut immédiat. Comme l'admet lui-même J.H. Moulton, en 1895 encore, son manuel de grec néotestamentaire caractérisait cette langue de «grec hébraïque», de «grec de conversation» et de «grec tardif». En 1906, lors de la deuxième édition, Moulton a dû changer sa position de manière significative, et cela à cause des nouvelles découvertes de Deissmann : le grec biblique était sorti de l'isolement linguistique pour être assimilé à la langue commune de l'époque, la Koïnè. Remarquons toutefois que l'acceptation facile de cette thèse était due aussi à l'aspect sensationnel et on dirait presque «populiste» des conclusions de Deissmann : les théologiens ne pouvaient être que très contents d'entendre répéter que le Nouveau Testament, tout comme la Bible de Luther, parlait la langue du «peuple». Les déclarations de Deissmann comme : «Le Nouveau Testament est devenu le Livre des Peuples parce qu'il était tout d'abord un Livre du Peuple»<sup>141</sup>, atteignaient le niveau de banalité nécessaire pour persuader la majorité.

<sup>135</sup> A. Deissmann, *Licht vom Osten. Das neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen, 41923.

<sup>136</sup> L'approche de Deissmann a inspiré de nombreux continuateurs : son effet immédiat était la parution du dictionnaire de J.H. Moulton et G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament, Illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, Londres, 1930. Cf. aussi G.H.R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity. A Review of Greek Inscriptions and Papyri published in 1976-1979*, vols. I-IV, North Ryde-Marrickville, 1981-1987 et «Divergent Views on the Nature of the Greek of the Bible», dans *Biblica* 65, 1984, pp.393-403 ; O. Montevecchi, «Dal paganismismo al cristianesimo : aspetti dell'evoluzione della lingua greca nei papiri dell'Egitto», *Aegyptus* 37, 1957, pp.41-59 ; «Quædam de græcitate Psalmorum cum papyris comparata», *Proceedings of the 9th International Congress of Papyrology*, Oslo, 1961, pp.293-310 ; «Continuità ed evoluzione della lingua greca nella Settanta e nei papiri», *Attes du Xe Congrès international de papyrologie*, Varsovie, 1964, pp.39-49 ; A. Passoni dell'Acqua, «Ricerche sulla versione dei LXX e i papiri», *Aegyptus* 62, 1982, pp.173-194 ; F. Vattioni, «La lessicografia dei LXX nei papiri», *Studia Papyrologica* 19, 1980, pp.39-59.

<sup>137</sup> Le domaine de la syntaxe fut l'objet d'une étude de Thumb parue peu après les travaux de Deissmann, cf. A. Thumb, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der Koine*, Strasbourg, 1901.

<sup>138</sup> Cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten...*, Tübingen, 41923, pp.71, 70, 80.

<sup>139</sup> Cf. *op. cit.*, pp.96-97, 93-94.

<sup>140</sup> *Op. cit.*, pp.105ss.

<sup>141</sup> «The New Testament became the Book of the Peoples because it was first the Book of the People», - dans A. Deissmann, *New Light on the New Testament from records of the Græco-Roman Period*, Édinburgh, 1908, p.47.

Toutefois, en matière de linguistique, Deissmann fait preuve de prudence : sans nier l'origine spécifiquement juive de certains termes ou de certaines formules du langage, il les considère comme des termes techniques qui ne sont pas décisifs pour le statut linguistique du texte. Ici, Deissmann se rapproche des idées déjà émises par les puristes au XVII<sup>e</sup> s., à savoir que le langage biblique n'est qu'un style particulier, comparable aux autres styles existants au sein de la langue grecque. «On ne peut pas, écrivait Deissmann, parler à cause de cela [c.à.d., des hébraïsmes] d'une nouvelle langue grecque. Qui parle d'ailleurs d'une langue de la *stoa* ou d'un grec du gnosticisme ? Qui écrit une grammaire du néo-platonisme ? Et pourtant tous ces mouvements ont enrichi et modifié le vocabulaire grec»<sup>142</sup>. Il est intéressant de noter que cet aspect de l'approche deissmannienne n'a pas été repris par la science contemporaine ou postérieure, bien que la thèse assimilant le grec biblique à la Koïnè ait été unanimement acceptée.

Nous allons en venir maintenant à la présentation de l'état actuel des études du langage biblique, qui terminera notre parcours historique, et nous permettra de formuler enfin la problématique de la présente recherche.

### La spécificité du grec biblique dans les études contemporaines

Nous avons pu constater que dans l'étude du langage biblique tout tourne autour du rôle que l'on attribue aux hébraïsmes, et c'est ainsi que la définition de l'hébraïsme va nous occuper tout d'abord dans nos recherches. La plupart des opinions modernes concernant les hébraïsmes du grec biblique remontent à la formule de J.H. Moulton, qui écrivit à propos des sémitismes du Nouveau Testament<sup>143</sup> qu'ils consistent en «l'emploi immodéré d'une tournure, d'une locution, d'une phrase qui peut à la rigueur être grecque, mais dont la fréquence ne s'explique que par sa coïncidence avec l'hébreu»<sup>144</sup>. Cette définition a été reprise par H.StJ. Thackeray, qui parle dans sa *Grammaire*<sup>145</sup> de l'«accumulation d'un certain nombre de phrases qui sont juste tolérables en grec tout en correspondant de près à ce qui est normal et idiomatique en hébreu». Dans ces définitions, qui sont devenues canoniques pour les septantistes ultérieurs, nous remarquons que, d'une part, la grécité fondamentale des «hébraïsmes» n'est jamais niée : l'influence de Deissmann se fait donc toujours sentir. D'autre part, si on se demande quel est alors le trait distinctif de ces prétendus «hébraïsmes», la réponse se présente comme l'affirmation de leur excessive fréquence («emploi immodéré») et de leur correspondance avec des tournures hébraïques. L'ambiguïté méthodologique de telles formulations saute aux yeux : l'accumulation de tel ou tel usage ne prouve que son acceptabilité pour celui qui s'en sert. De plus, comme le remarque M. Harl, «cette accumulation est, en même temps, un facteur de compréhension, puisque le lecteur acquiert une familiarité de plus en plus grande avec ces bizarreries»<sup>146</sup>. Quant à la conformité avec l'hébreu qui est, d'ailleurs, naturelle

<sup>142</sup> A. Deissmann, art. «Hellenistisches Griechisch», dans J.-J. Herzog-A. Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3<sup>e</sup> éd., t.7, p.638. Nous citons la traduction française de J. Vergote, dans art. «Grec biblique», SDB, t.3, c.1328.

<sup>143</sup> M.H.T., vol.I, p.11,72.

<sup>144</sup> Nous citons la paraphrase de F.M. Abel (dans *Grammaire du grec biblique suivie d'un choix de papyrus*, Paris, 1927, p. XXVI-XXVII).

<sup>145</sup> H.StJ. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint. I : Introduction, Orthography and Accidence.*, Cambridge, 1909., p. 29.

<sup>146</sup> M. Harl, G. Dorival et O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988, p.236. Une autre conséquence de

dans une traduction, elle ne peut servir de base à une description linguistique pour deux raisons principales. Du point de vue linguistique, une description ne devrait pas contenir de renvois à un système linguistique tiers, extérieur par rapport à celui qui est en question ; du point de vue méthodologique, le repérage des littéralismes de traduction présente des difficultés inéluctables.

Il est à noter que la recherche moderne a tendance à souligner la connexion entre les hébraïsmes et le littéralisme de traduction<sup>147</sup>. L'héritage de Deissmann ne permettant pas d'admettre que les hébraïsmes sont des violations de la norme linguistique du grec, les définitions courantes font porter tout l'accent sur la ressemblance avec l'hébreu, malgré l'ambiguïté méthodologique de ce procédé. Cette approche est adoptée par M. Harl dans *La Bible Grecque des Septante* : «Les hébraïsmes syntaxiques résultent du procédé de traduction par littéralisme, qui consiste à décalquer en grec des tours propres à l'hébreu, même si ces tours ne correspondent pas à l'usage du grec (il en sera de même pour le lexique ...)»<sup>148</sup>. Un article récent de I. Soisalon-Soininen situe également les hébraïsmes dans le contexte des techniques de traduction littéralistes<sup>149</sup>. Bien que la connexion entre ces deux phénomènes paraisse indubitable, elle comporte aussi un piège : en quels cas sommes-nous autorisés à parler de littéralismes ? Comme l'avait perçu W.F. Howard dès 1928<sup>150</sup>, les cas où la traduction littérale produit du grec parfaitement idiomatique, ne peuvent pas être considérés comme des manifestations du littéralisme. Autrement dit, c'est uniquement par le moyen des hébraïsmes que nous pouvons prendre conscience de l'existence d'une démarche comme la traduction littérale. On a beau dire que les hébraïsmes sont dus au littéralisme de la traduction, c'est précisément grâce aux hébraïsmes que nous pouvons prendre conscience de ce littéralisme. Nous constatons donc qu'il existe une sorte de cercle vicieux autour du rapport entre le littéralisme de

---

l'accumulation de ces tournures est la possibilité de les étudier statistiquement, c'est-à-dire d'évaluer la technique de traduction d'un texte sur la base de l'uniformité des équivalents lexicaux utilisés par le traducteur, cf. R.A. Martin, *Syntactical Evidence of Semitic Sources in Greek Documents*, (SBLSCS 3), Missoula, 1974 ; G. Marquis, «Consistency of Lexical Equivalents as a criterion for the Evaluation of translation Technique as Exemplified in the LXX of Ezekiel», dans C.E. Cox (éd.), *VI Congress of IOSCS, Jerusalem 1986*, (SCS 23), Atlanta, 1987, pp.405-424.

<sup>147</sup> Cf. aussi la définition de W.F. Howard (dans M.H.T., vol.II., p.14.) : «Semitism in the NT will be defined as a deviation from genuine Greek idiom due to too literal rendering of the language of a Semitic original. 'Semitic' for this purpose means either Hebrew, ... or Aramaic ... The definition omits intentionally the case in which literal rendering of Semitic produces Greek which is perfectly idiomatic».

<sup>148</sup> M. Harl, G. Dorival et O. Munnich, *op.cit.*, p.236. Dans cet aperçu nous n'avons pas mentionné un livre récent qui, à notre connaissance, est le seul à s'occuper entièrement des hébraïsmes: il s'agit de *Calchi Ebraici nelle Antiche Versioni del «Levitico» (Studio sui Settanta, la Vetus latina e la Vulgata)*, de U. Rapallo (Rome, 1971). Le défaut principal de cet ouvrage est le manque d'une définition générale du décalque et surtout l'absence de discussion de la méthode, qui permet à l'auteur de distinguer un décalque du reste du texte de traduction qui n'est pas calqué.

<sup>149</sup> I. Soisalon-Soininen, «Zurück zur Hebraismenfrage», dans D. Fraenkel, U. Quast et J.W. Wevers (éds.), *Studien zur Septuaginta - Robert Hanhart zu Ehren* (MSU XX), Goettingen, 1990., pp. 35-51; l'auteur signale plusieurs fois la difficulté, sinon l'impossibilité, de trouver des critères pour distinguer les hébraïsmes des «non-hébraïsmes», cf. pp. 43, 51.

<sup>150</sup> Cf., *supra* n.147.



traduction et les hébraïsmes et que cela suggère la nécessité de définir d'abord l'hébraïsme proprement dit. Ainsi en revient-on à la notion de l'écart par rapport à l'usage grec standard, c'est-à-dire au point le moins articulé dans les définitions de l'hébraïsme que nous venons de citer.

La reprise de cette notion défaillante d'«hébraïsme» constitue la faiblesse de l'intéressante étude de D. Pralon<sup>151</sup> qui propose notamment de «se demander comment un alexandrin hellénophone, qu'il fût juif, grec ou égyptien, comprenait le texte de la LXX dans sa propre langue, sans se référer aux idiomes de l'original hébreu»<sup>152</sup>. La réponse à une telle question élaborée dans cette étude consiste à décrire la spécificité de la Bible comme un *style* particulier qui «mêle inopinément plusieurs modes d'expression, des niveaux difficilement compatibles de langage : le trivial et le heurté y côtoient le subtil et le recherché»<sup>153</sup>. Les traits de ce style sont répertoriés selon des critères polymorphes : la proximité avec la langue parlée, les transcriptions, les tournures «interprétables comme tropes»<sup>154</sup>. La position de D. Pralon est en effet proche des idées déjà avancées par Sébastien Pfochen (voir *supra*) : bien que nous nous sentions très proche de cette position, nous voyons le danger méthodologique dans le mélange de la réflexion linguistique qui suggère l'existence d'hébraïsmes et la description «stylistique» qui les abolit nécessairement si elle se veut pure. Or c'est toujours la présence d'hébraïsmes qui sert de point de départ et qui oriente la description stylistique.

Nous remarquons ainsi que la question de la définition des hébraïsmes est liée à celle de la méthode par laquelle on projette de les rechercher dans le texte de la Bible grecque, et que depuis la controverse des hébraïsants et des puristes, cette dernière question n'a jamais reçu de traitement adéquat. Il s'agit donc de savoir s'il est possible de dresser une description linguistique du grec biblique qui comprendrait les hébraïsmes. Quel peut être leur statut linguistique ? Dans l'introduction à sa *Grammaire de la Septante*<sup>155</sup>, R. Helbing propose une classification des hébraïsmes en quatre groupes :

- les hébraïsmes syntaxiques (c'est-à-dire grammaticaux, comme l'emploi des prépositions après certains verbes : ἐπικαλεῖν ἐν, ἀκούειν ἐν, κτλ.),
- lexicaux (emploi des mots dans un sens autre que celui attesté habituellement en grec : εὐλογεῖν - «bénir»),
- phraséologiques (formules comme ἀπὸ προσώπου τινός pour dire ἀπὸ τινος, διδόναι εἰς χεῖρα τινός au lieu de διδόναι τινί)
- stylistiques (parataxes et autres phénomènes de composition)<sup>156</sup>.

D'après ce classement, l'hébraïsme peut être un mot<sup>157</sup> aussi bien qu'une tournure :

<sup>151</sup> «Le style de Lévitique des Septante. Un grec de traduction et ses effets dans la langue grecque», dans P. Harlé, D. Pralon, *La Bible d'Alexandrie* : 3, le Lévitique, Paris, 1988, pp.47-81.

<sup>152</sup> *Op. cit.*, p.48.

<sup>153</sup> *Op. cit.*, pp.80-81.

<sup>154</sup> *Op. cit.*, p.50.

<sup>155</sup> R. Helbing, *Die Kasussyntax der Verba bei den Septuaginta. Ein Beitrag zur Hebraismenfrage und zur Syntax der Κοινή* Göttingen, 1928, pp. VI-X.

<sup>156</sup> On trouvera une division quadripartite semblable dans l'article récent de P. Grelot, qui, parlant des sémitismes néotestamentaires, distingue les transcriptions des mots hébreux, les sémitismes de vocabulaire, les sémitismes de syntaxe et ceux de style. Cf. P. Grelot, «Sémitismes», dans SDB, t.12 (1992), cc.352-357.

<sup>157</sup> Remarquons que depuis les démonstrations de Deissmann, les chercheurs attachent de

les hébraïsmes se répartissent donc entre les principaux domaines de la langue - le lexique et la syntaxe. Remarquons la nature hétéroclite de ce rassemblement : les hébraïsmes lexicaux et phraséologiques correspondent plutôt à des phénomènes de style (la correspondance avec l'hébreu n'étant pas un critère, les hébraïsmes lexicaux apparaissent comme de simples néologismes), alors que les hébraïsmes syntaxiques peuvent en fait témoigner d'une forme de langue particulière ou même d'une langue spécifique. Cette dernière proposition remet en cause la validité des critères d'après lesquels nous distinguons ces hébraïsmes : Helbing lui-même pensait que nous sommes autorisés à en parler quand telle ou telle tournure est inexplicable du point de vue du grec<sup>158</sup>. Mais peut-on s'identifier aujourd'hui avec le « point de vue du grec » ? Nous revenons ici à la question que nous avons déjà posée, à savoir s'il faut concevoir le grec biblique comme une langue à part ou bien comme la langue grecque 'normale', mais comportant des traits spécifiques ? Derrière cette question en émerge une autre, plus difficile encore, celle de savoir comment distinguer ou assimiler deux langues : combien d'indices devons-nous mettre en évidence pour déclarer que deux langues ne sont qu'une ?

### Les objectifs de notre recherche

C'est à cause de ce grand nombre de difficultés qui se présentent dans l'étude du grec biblique, que nous proposons d'étudier la réception du langage de la Bible grecque par ses premiers lecteurs comme une voie possible pour éclaircir la vraie nature de ce langage et pour éviter les nombreuses apories méthodologiques que nous venons d'évoquer. En effet, pour évaluer ce qui était inhabituel dans le langage de la Bible grecque, la réaction des Anciens face à ce langage reste l'unique pierre de touche à notre disposition. Sans prétendre résoudre les questions qui occupent les savants depuis des siècles, nous croyons que l'étude de la réception pourra ouvrir la voie à une meilleure compréhension de la langue de la Bible grecque ainsi que des intentions de ses créateurs. Nous allons donc, dans cette thèse (chapitres II et III), examiner les données concernant l'appréciation du langage biblique grec par ses lecteurs. La Septante était-elle compréhensible par des lecteurs non préparés ? Percevaient-ils, et si oui comment, la spécificité de son langage ? Quelle impression esthétique laissait ce livre ? Telles seront les questions qui vont nous intéresser au long de ces pages et qui nous permettront de formuler notre tentative pour décrire la spécificité du grec biblique. La plupart des lecteurs dont les témoignages nous sont parvenus sont des chrétiens des siècles postérieurs à la traduction des Septante, ce qui rend l'évaluation de ces témoignages plus difficile. Nous allons tenter de résoudre les difficultés méthodologiques, qui sont nombreuses dans une telle étude, dans l'introduction à la deuxième partie de cette thèse ; remarquons néanmoins, que l'avantage de consulter les Pères de l'Église résulte de leur connaissance, souvent très approfondie, non seulement de la Bible et des lettres grecques classiques, mais aussi de la langue parlée

---

moins en moins d'importance aux prétendus hébraïsmes lexicaux, alors que dans la science antérieure, c'était autour d'eux que se construisait toute la réflexion sur la spécificité du grec biblique. Même les mots bibliques qui ne trouvent pas de parallèles dans les papyri ni dans les inscriptions sont susceptibles d'être courants ; d'autre part, les mots dont on trouve des occurrences dans les textes extra-bibliques pouvaient paraître tout aussi bizarres aux lecteurs, voir *infra*, p.157 nos remarques à propos de πρωτότοκος.

<sup>158</sup> R. Helbing, *op. cit.*, p.VII : «von einem Semitismus nur dann geredet werden sollte, wenn eine derartige Fügung vom Standpunkt des Griechischen aus nicht erläutert werden kann».

de leur époque. Nonobstant tous les partis pris théologiques et culturels, cette connaissance rend précieux les jugements linguistiques ou stylistiques des Pères. L'*Isagogè* d'Adrien (première moitié du V<sup>e</sup> s. ap.J.-C.), étant peut-être le seul texte entièrement consacré au langage biblique à avoir été conservé jusqu'à nos jours, reflète le contexte philologique de l'exégèse patristique ; cet écrit nous permettra de structurer notre étude des usages bibliques qui pouvaient arrêter un lecteur ancien. C'est donc autour des notices philologiques d'Adrien que nous projetons de centrer notre examen du langage biblique dans le troisième chapitre de cette thèse. Cependant, avant de procéder à l'investigation de la réaction des lecteurs, nous allons nous arrêter à examiner les données qui nous sont parvenues sur le contexte culturel des traducteurs, afin de comprendre l'univers intellectuel dans lequel s'inscrivait leur démarche littéraire.

### Du côté des traducteurs

Dans les études modernes sur le grec biblique, les Septante eux-mêmes, c'est-à-dire les anciens traducteurs grecs de la Bible hébraïque, font figure le plus souvent d'illustres inconnus. La traduction que ces traducteurs anciens nous ont léguée est à peu près tout ce que nous savons d'eux. Leur formation, leurs motivations, leurs intérêts, leur statut social et même leur religion demeurent pour nous profondément mystérieux. Les traductions qu'ils ont produites témoignent d'une grande variété de méthodes de travail et d'approches du texte-source : la différence entre les traductions (par exemple la différence entre la traduction du Pentateuque et celle des Psaumes ou des Proverbes) suggère l'existence de différentes écoles et de différentes audiences visées, quoiqu'aucun autre témoignage sur la vie de ces écoles et de ces auditoires ne nous soit parvenu<sup>1</sup>. La chronologie est aussi un facteur important pour un corpus de traductions qui s'étendent sur toute la période hellénistique, du III<sup>e</sup> s. av. J.-C. au I<sup>er</sup> s. ap. J.-C. Toute tentative pour reconstituer le cadre historique des traducteurs grecs de la Bible nous fait sentir l'écart entre les maigres sources extérieures à la Septante et la richesse des données sur la langue et sur l'exégèse des traducteurs que l'on peut puiser dans le texte même de la Bible grecque. À côté de l'exégèse et du traitement de l'hébreu<sup>2</sup>, le maniement de la langue grecque est un des seuls aspects du travail des traducteurs sur lequel nous sommes abondamment renseignés. Nous allons évoquer, dans les chapitres suivants, le recours au registre hiératique du grec comme une des principales démarches linguistiques des traducteurs. Il est aisé de voir la cohérence de cet emploi du style « sacré » pour rendre des Écritures qui étaient considérées comme les plus saintes du peuple d'Israël. Néanmoins, il nous semble nécessaire d'aller au-delà de cette constatation et d'essayer d'éclaircir, dans la mesure du possible, le contexte culturel où se situait l'usage de ce style particulier. Notre tâche présente est de relier la problématique du langage de la Septante aux différents aspects de l'univers intellectuel des traducteurs anciens, tel que nous le connaissons par la littérature judéo-hellénistique (mais aussi par les textes bibliques qui l'ont inspirée et par les textes tardifs, rabbiniques et chrétiens, qui se rattachent à cette littérature). Les questions que nous allons poser à nos textes sont les suivantes : quelle était la langue de l'Écriture pour leurs auteurs ? Quelle est l'attitude de nos sources envers le style de la Bible ? Ainsi, nous nous écartons entièrement de la problématique des langues parlées en Palestine hellénistique, thème qui a suscité une vaste littérature ayant pour enjeu d'identifier la langue maternelle de Jésus. Notre étude visera à découvrir non pas la réalité linguistique en elle-même, mais uniquement sa perception par les observateurs contemporains. Tout en nous rendant compte de

<sup>1</sup> Même avec le colophon du livre grec d'Esther et la préface du Siracide grec qui fournissent quelques renseignements importants (voir *infra*, pp.30-31), il faut admettre que l'information dont nous disposons est très limitée.

<sup>2</sup> L'exégèse des Septante a fait l'objet de plusieurs études, cf. Z. Frankel, *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig, 1851, L. Priejs, *Judische Tradition in der Septuaginta*, Leyde, 1948 ; M. Alexandre, *Le Commencement du livre : Genèse I-V : la version grecque de la Septante et sa réception* (Christianisme antique, 3), Paris, 1988 ; M. Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung* (BZAW, 223), Berlin-New York, 1994 ; pour le traitement de l'hébreu par les traducteurs, voir le résumé de la recherche antérieure et sa bibliographie dans l'article récent de J. Joosten, « On the LXX Translators' Knowledge of Hebrew », dans B.A. Taylor (éd.), *X Congress of the IOSCS Oslo Congress, 1998* (SBL SCS Series, 51) Atlanta, 2001, pp.165-179.

l'insuffisance de nos données et du péril de toute identification précise, nous pensons qu'une étude de ces questions nous renseignera au moins sur les idées courantes dans les milieux proches des traducteurs de la Septante. Reconstruire, même en partie, le monde des idées de leur époque nous permettra de mieux comprendre l'attitude des traducteurs vis-à-vis du texte qu'ils nous ont laissé. Même partielle, l'image que nous allons ainsi obtenir nous semble préférable au verdict d'ignorance totale.

### La Bible et les questions de linguistique

La principale source de renseignements en matière d'hébreu, pour tous les auteurs judéo-hellénistiques, mais aussi rabbiniques et chrétiens, était naturellement la Bible elle-même. En conséquence, nous allons commencer notre étude sur la conception que se faisaient ces auteurs de la langue de l'Écriture par un bref relevé des différentes propositions sur le langage que l'on trouve dans l'Écriture elle-même, sachant que cela va nous éloigner temporairement de notre sujet. Nous pensons cependant que cette étude est indispensable pour la compréhension de l'exégèse, voire de la pensée, de tout représentant de la littérature judéo-hellénistique, rabbinique et chrétienne qu'il pourrait nous arriver d'examiner plus tard dans nos recherches. Nous n'aspirons naturellement pas à un traitement exhaustif de la thématique du langage dans la Bible tout entière : ce que nous projetons de faire n'est qu'une présentation des passages bibliques concernant la langue de la Bible elle-même et susceptibles d'avoir trouvé des échos dans l'exégèse ultérieure.

### Synopse de références

**Gen. 1:3 sqq.**, la création est accomplie par Dieu à travers des actes verbaux dont la langue originale n'est pas précisée. L'onomatopée provient aussi de Dieu et suit la création elle-même. Le nom d'Adam (אָדָם - Ἀδὰμ ou ἄνθρωπος, dans LXX Gen. 1-3) suggère la connexion avec le mot אָדָמָה («glaise», élément duquel l'homme a été tiré, Gen. 2:7, 3:19, 23), mais le texte n'offre aucune dérivation étymologique explicite.

**Gen. 2:19-20**, Adam donne des noms aux animaux et aux oiseaux en une langue non spécifiée.

**Gen. 2:23**, Certains noms inventés par Adam sont expliqués sur la base d'étymologies hébraïques, ainsi אִשָּׁה («femme») est dérivé de אִישׁ («homme») et חַוְוָה (Ève) est dérivé de חַיָּה («vivre»<sup>3</sup>, Gen. 3:20), ce qui peut être lu comme une indication implicite sur la langue originelle.

**Gen. 11:1-9**, la Tour de Babel : double affirmation (Gen. 11:1 et 6) qu'il y avait une langue commune à tous les hommes (par implication, c'est la même langue que celle d'Adam). Les langues deviennent multiples suite à une intervention divine (confusion des langues Gen. 11:7-9), le sort de la langue originelle n'est pas signalé.

**Gen. 11:31**, le père d'Abraham, Terah, quitte l'Ur des Chaldéens (כְּשֹׁדִּים - חָוְרָא τῶν Χαλδαίων), son pays natal (comme le précise Gen. 11:27), pour aller vivre à Harân, le contexte linguistique de ce déplacement n'étant pas

<sup>3</sup> Plus précisément, Ève reçoit ce nom parce qu'elle est «mère de tous les vivants» (אִם כָּל-חַיָּה, formule qui contient la racine חַיָּה).

précisé.

**Gen. 12:1ff.:** Bien que les conséquences linguistiques du départ d'Abraham de «son pays, sa parenté et la maison de son père» ne soient pas immédiatement signalées, nous apprenons par la suite que Jacob parlait une langue différente de celle de son oncle Laban qui appartenait à la branche de famille restée en Mésopotamie (Gen. 31:47, à propos du monceau de pierres dressé pour commémorer le traité entre Jacob et Laban ; le monceau reçut de Jacob un nom en hébreu et de Laban un nom en araméen). Remarquons que ce détail n'est perceptible que pour les lecteurs du TM, puisque la Septante traduit littéralement les deux noms du monceau que la Bible hébraïque donne en hébreu et en araméen<sup>4</sup>.

**Ex. 31:18,** Dieu remet à Moïse les deux tables du Témoignage, écrites par le doigt de Dieu (כְּתוּבִים בְּאֵצְבַּע אֱלֹהִים ... לַחֹף הַיָּמִין - πλάκας τοῦ μαρτυρίου ... γεγραμμένας τῷ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ). Ex 32:15-16 spécifie que c'étaient des tables écrites des deux côtés et que l'écriture gravée sur les tables était celle de Dieu (מִכְתָּב אֱלֹהִים - γραφή θεοῦ). Enflammé de colère contre le veau d'or, Moïse brise les tables qu'il tenait en main (Ex. 32:19).

**Ex. 34:27-28,** Instruit par Dieu, Moïse écrit lui-même les paroles de l'alliance sur les tables fabriquées aussi de sa propre main (Ex. 34:4). Ces tables remplacent (Ex. 34:1) celles qu'il avait brisées auparavant ; le type d'écriture n'est pas indiqué.

**2 Rois 18:26-28 (2 Chron. 32:18) et Is. 36:11-13,** Rabschaké, le grand échanson du roi d'Assyrie, est venu devant les murs de Jérusalem pour la menacer de la part de son roi ; les notables de Juda lui demandent de parler en araméen (אֲרָמִית - Συριστί) et non en hébreu (יְהוּדִית - Ἰουδαϊστί) afin que le peuple ne puisse pas comprendre.

**2 Esd. 23:24 (Néh. 13:24),** Néhémie est consterné au sujet des enfants issus de mariages mixtes qui parlaient l'ashdodien (אֲשְׁדּוּדִית - Ἀζωτιστί) mais ne savaient pas l'hébreu (יְהוּדִית - Ἰουδαϊστί).

**LXX Ps. 80(81):6,** la traduction grecque d'un passage du TM (par ailleurs un peu ambigu) laisse comprendre qu'Israël a acquis une nouvelle langue (l'hébreu ?) au moment de l'exode<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> En Gen. 31:47 (LXX) l'araméen שְׂדֵדוּתִי יִגֵּר est traduit par Βουνὸς τῆς μαρτυρίας («Tertre du témoignage»), tandis que l'hébreu גִּלְעָד est rendu par Βουνὸς μαρτύς («Tertre-témoin»). Cf. J.W. Wevers, «Aram and Aramaean in the Septuagint», dans P.M. Michèle Daviau *et al.* (éds.), *The World of the Arameans I. Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion* (JSOT Sup. 324), Sheffield, 2001, pp.237-251.

<sup>5</sup> TM: עָדוּת בִּיהוֹסֵף שְׁמוֹ בְּצֵאתוֹ עַל-אֶרֶץ מִצְרַיִם

שֵׁפֶט לֹא־יִדְעָתִי אֲשַׁמֵּעַ:

Comme témoignage il l'a (sc. l'ordonnance) mis en Joseph, quand il sortit contre la terre d'Égypte.

J'entends une langue inconnue ....(introduit une nouvelle péricope)

LXX: μαρτύριον ἐν τῷ Ἰωσήφ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ ἐξελθεῖν αὐτὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου· γλῶσσαν, ἣν οὐκ ἔγνων, ἤκουσεν·  
Il en a fait témoignage en Joseph, quand il sortit de la terre d'Égypte,

**Dan. 1:4**, Daniel, avec les trois jeunes captifs à Babylone, étudie les lettres et la langue des Chaldéens (ספר ולשון כשדים - γράμματα καὶ διάλεκτον Χαλδαϊκὴν, LXX ; γράμματα καὶ γλῶσσαν Χαλδαίων, Th.).

**Dan. 2:4**, le roi Nabuchodonosor consulte les devins chaldéens au sujet de ses rêves : les Chaldéens (כשדים - Χαλδαῖοι, LXX et Théodotion) lui répondent en ܐܪܡܝܐ (araméen), mot qui, dans les deux versions grecques, est rendu par Συριστί (le syriaque). Suit la portion araméenne de Daniel qui continue jusqu'à Dan. 7:28.

**Dan. 2:26** LXX, précise que le nom chaldéen (Χαλδαῖστί) de Daniel était Baltasar (Βαλτασάρ, absent du TM et de Th.).

Résumées ainsi, quoique de manière brève, les données bibliques offrent une clef facilitant la compréhension des idées sur la langue biblique qui circulaient dans le monde des Juifs hellénisés. Elles nous permettront de mieux nous orienter au milieu des différentes prises de position, plus ou moins exégétiques, que nous allons maintenant exposer.

### Le traducteur du Siracide

Le *Prologue du Siracide* étant le seul texte qui nous fait entendre la voix authentique d'un traducteur biblique, il semblerait légitime d'examiner en premier lieu le portrait qu'il nous offre de ce traducteur. Nous pouvons résumer l'information sur le personnage du traducteur présentée dans le *Prologue* de la manière suivante :

- le traducteur écrit en Égypte ptolémaïque, où il était venu séjourner en provenance d'un autre pays, peut-être de Palestine<sup>6</sup> (*Prologue*, 27-8) ;
- le traducteur est conscient de l'existence d'autres traductions, notamment de celles de la Loi, des Prophètes et des autres livres (ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων, *Prologue*, 24-5) en usage parmi les Juifs d'Égypte. Son activité de traducteur s'insère dans le contexte d'un travail de traduction déjà existant, elle n'est pas novatrice.
- notre traducteur a un lien de parenté avec l'auteur de l'original hébreu, qu'il dit être son grand-père (πάππος). Ce lien de parenté avec l'auteur rend unique la position du traducteur du Siracide parmi les autres traducteurs de la Septante. Son travail pouvait être motivé par le désir d'affirmer l'importance de sa famille dans la diaspora, ce qui rend suspecte l'insistance du *Prologue* sur l'obligation morale de propager toute sagesse acquise (*Prologue*, 4-5). Le fait qu'il soit le seul traducteur à préfacier son travail souligne l'aspect personnel et exceptionnel de l'entreprise du petit-fils du Siracide.
- la motivation que notre traducteur s'attribue lui-même se rattache au besoin de partager sa science, qui avait déjà inspiré son aïeul (*Prologue*, 4-5) : ayant découvert, en Égypte, une remarquable différence dans l'enseignement (εὐρῶν οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον, *Prologue*, 29<sup>7</sup>), l'auteur du *Prologue* prend soin de

---

Il entendit une langue qu'il ne connaissait pas.

<sup>6</sup> Quoique rien n'indique la patrie de l'auteur dans ce texte, l'origine palestinienne semble l'hypothèse la plus plausible.

<sup>7</sup> Nous suivons ici la lecture avancée déjà par O.F. Fritzsche, *Die Weisheit Jesus Sirach's. Kurzgefasstes Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testament*, V.

faire connaître à ses coreligionnaires hellénophones le livre de son grand-père (*Prologue*, 30sqq.).

- la plus importante des données du Prologue est, pour nous, sa mention de la langue du texte-source. Le traducteur dit *expressis verbis* qu'il traduit de l'hébreu (Ἑβραϊστὶ λεγόμενα, *Prologue*, 22). Mis à part cette indication importante, tout ce que nous apprenons de l'hébreu est que sa différence d'avec les autres langues est marquée (οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ <...> Ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· *Prologue*, 21-22) et que cette différence ressort aussi dans d'autres traductions, même dans celle de la Loi (καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα, *Prologue*, 24-26).

Ἑβραϊστὶ s'accorde parfaitement bien avec nos connaissances sur la langue originelle du Siracide, cependant - et c'est ici la tâche principale de notre enquête - gardons-nous de toute identification hâtive. Nous considérons justement la tâche de cette recherche comme celle d'élucider le sens de Ἑβραϊστὶ dans un contexte pareil. Remarquons aussi que le caractère exceptionnel du traducteur du Siracide parmi les autres traducteurs bibliques (il est petit-fils de l'auteur, il préface sa traduction) doit nous garder d'extrapoler aux autres traducteurs l'image qu'il nous offre de lui-même. Ainsi, nous retenons le mot Ἑβραϊστὶ comme caractérisant la langue de l'Écriture, selon le traducteur du Siracide, et nous allons continuer à interroger nos autres sources à propos de la langue de la Bible.

### Aristobule.

Le philosophe péripatéticien et exégète biblique Aristobule (milieu du II<sup>e</sup> s. av. J.-C.) parle, dans un fragment qui nous est parvenu, de la difficulté de comprendre la Bible. Même si son opinion se rapporte plutôt à l'exégèse en général, sa conscience de l'opacité de l'Écriture est un témoignage important parce qu'il est quasiment contemporain<sup>8</sup> de l'entreprise des Septante. Sans préciser quelle est la langue de l'Écriture Aristobule remarque au sujet de son langage<sup>9</sup> :

πολλαχῶς γὰρ ὁ βούλεται λέγειν ὁ νομοθέτης ἡμῶν Μωσῆς ἐφ' ἑτέρων πραγμάτων λόγους ποιούμενος (λέγω δὲ τῶν κατὰ τὴν

---

Lieferung, Leipzig, 1859, en nous écartant ainsi d'un grand nombre de commentaires et de traductions modernes (cf. par exemple, P.W. Skehan et A.A. Di Lella (éds.), *The Wisdom of Ben Sira* (The Anchor Bible), New York, 1987, pp.131 et 134.) qui traduisent le mot ἀφόμοιον par «exemplaire», «copie», - lecture qui remonte à la Vieille Latine, mais qui ne convient pas du tout dans le contexte. Non seulement le grec connaît l'usage d'ἀφόμοιος avec le sens de «disparate», «dissemblable» (cf. Sophocles, *sub* ἀφόμοιος), mais de plus la phrase entière de *Prologue*, 29, εὐρὼν οὐ μικρὰς παιδείας ἀφόμοιον, semble faire écho à l'expression οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα (à propos des livres bibliques et de leurs traductions), que l'on rencontre quelques lignes plus haut, *Prologue*, 26. Cf. l'analyse de G. Dorival, dans M. Harl et al., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988, p.87.

<sup>8</sup> Même si l'on accepte la datation plus tardive proposée par N. Walter, dans *Der Torauesleger Aristobulos*, [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altkristlichen Literatur, 86], Berlin, 1964, pp.13-26.

<sup>9</sup> Cf. A.-M. Denis (éd.), *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca una cum historicorum et auctorum Iudaeorum hellenistarum Fragmentis* [Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece, 3], Leyde, 1970, pp.217.27-218.2.



ἐπιφάνειαν), φυσικὰς διαθέσεις ἀπαγγέλλει καὶ μεγάλων πραγμάτων κατασκευάς.

Ce que Moïse, notre législateur, veut souvent dire en parlant d'autres sujets (c'est-à-dire, de ceux relatifs à l'apparence) annonce l'ordre de la nature et la préparation des grands événements.

Une telle forme d'expression peut susciter bien des malentendus - possibilité dont Aristobule est pleinement conscient<sup>10</sup> :

τοῖς δὲ μὴ μετέχουσι δυνάμεως καὶ συνέσεως, ἀλλὰ τῷ γραπτῷ μόνον προσκειμένοις οὐ φαίνεται μεγαλειόν τι διασαφών.

Or pour ceux qui ne possèdent ni de capacité, ni d'esprit, mais dépendent uniquement du sens littéral, il [Moïse] n'apparaît pas comme enseignant quoi que ce soit de grand.

Cette situation herméneutique force Aristobule à faire un aveu méthodologique important : si son exposition de la philosophie de Moïse échoue à persuader les lecteurs, la faute n'est aucunement à Moïse, mais revient à Aristobule lui-même (εἰ δὲ μὴ τεύξομαι τοῦ πράγματος μηδὲ πείσω, μὴ τῷ νομοθέτῃ προσάψῃς τὴν ἀλογίαν, ἀλλ' ἐμοί...) <sup>11</sup>. Comme l'a bien remarqué A. Schenker dans un article récent, Aristobule rattache la difficulté du texte biblique à sa forme d'expression particulière<sup>12</sup>. D'après Schenker, la logique herméneutique d'Aristobule qui distingue les niveaux d'interprétation et donc implique certaine obscurité peut traduire aussi les vues des traducteurs de la Septante<sup>13</sup>. Même si cela ne nous renseigne pas directement sur la linguistique des traducteurs, la prise de position d'Aristobule semble bien symptomatique de la culture biblique de cette période.

### La traduction dans la *Lettre d'Aristée*

Un autre texte<sup>14</sup> qui se rattache étroitement à l'histoire de la traduction biblique est la *Lettre d'Aristée*<sup>15</sup>. Son récit de l'entreprise de traduction de la Loi des Juifs

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.218.10-14.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.218.16-19.

<sup>12</sup> Cf. A. Schenker, «Gewollt dunkle Wiedergaben in LXX? Zu den scheinbar unverständlichen Übersetzungen im Psalter der LXX am Beispiel von Ps 28 (29),6», dans H. Reventlow (éd.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 11), Güterslohe, 1997, pp.63-71.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.65.

<sup>14</sup> Nous omettons ici de traiter du colophon du livre grec d'Esther qui ne fournit pas de données utilisables sur ce point.

<sup>15</sup> La datation de cette composition est fort incertaine : Josèphe en fait une paraphrase dans les A.J. 12.11-118, nous donnant ainsi un *terminus ante quem*, quoique le silence de Philon, qui raconte la même légende sous une forme différente, sans faire aucune référence à Aristée, implique son ignorance (ou, peut-être, sa méfiance vis-à-vis) de ce document. Qu'il s'agisse d'ignorance ou de méfiance, il nous semble difficile de concilier le parti pris de Philon avec la datation haute proposée, pour la *Lettre d'Aristée*, par de nombreux savants (cf. A. Pelletier (éd.), *Lettre d'Aristée à Philocrate* (SC, N° 89), Paris, 1962, pp.57-58 et surtout A.-M. Denis et al., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, I-II, Turnhout, 2000, vol. 2, pp.935-941), car l'antiquité, nous semble-t-il, aurait dû conférer plus d'autorité à ce texte. La meilleure étude de la *Lettre* reste celle des deux articles de G. Zuntz, «Aristeas Studies I: 'The Seven Banquets'», *JSS* IV.1, 1959,

commandée par le roi Ptolémée évoque à plusieurs reprises l'aspect linguistique de cette Écriture. Ainsi, quand Ptolémée demande à Démétrios de Phalère de procurer à la Bibliothèque d'Alexandrie un exemplaire de la Loi des Juifs, celui-ci explique la nécessité de la traduire et la justifie par l'argument suivant (*Lettre d'Aristée*, §11<sup>16</sup>) :

Ἑρμηνείας προσδεῖται· χαρακτηῖραι γὰρ ἰδίοις κατὰ τὴν Ἰουδαίαν χρῶνται, καθάπερ Αἰγύπτιοι τῇ τῶν γραμμάτων θέσει, καθὼ καὶ φωνὴν ἰδίαν ἔχουσιν. Ὑπολαμβάνονται Συριακῇ χρῆσθαι· τὸ δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἕτερος τρόπος.

C'est qu'il faut <...> traduire, car on emploie en Judée des caractères particuliers comme c'est le cas des Égyptiens pour l'écriture, de même qu'ils ont aussi une langue particulière. On croit qu'ils emploient le syriaque, mais il n'en est rien, et c'est un type de langue bien différent. (Trad. A. Pelletier avec nos modifications)

La spécificité du langage de la Bible se résume ici à celle d'un alphabet, aussi particulier que les hiéroglyphes des Égyptiens, et à celle d'une langue parlée. Le syriaque est déclaré un faux parent, sans que soit spécifié l'aspect de l'hébreu (écrit ou oral) auquel il peut ressembler. Remarquons aussi que l'identification du syriaque (souvent assimilé à l'araméen) constitue en soi-même un problème dont nous allons aussi traiter. Quoi qu'il en soit, nous relevons, dans la *Lettre d'Aristée*, deux termes pour désigner la langue particulière des Juifs et de leurs Écritures. Ces deux termes sont employés en alternance et paraissent presque synonymes :

1) ἑβραϊκός. - utilisé trois fois dans la *Lettre d'Aristée*,

§ 3, la mission d'Aristée à Jérusalem visait πρὸς τὴν ἑρμηνείαν τοῦ θείου νόμου, διὰ τὸ γεγράφθαι παρ' αὐτοῖς ἐν διφθέραις ἑβραϊκοῖς γράμμασιν - «la traduction de la Loi divine, parce qu'elle n'est écrite parmi eux que sur des parchemins en caractères hébraïques»<sup>17</sup>.

§ 30, rapport de Démétrios de Phalère au roi Ptolémée : Τοῦ νόμου τῶν Ἰουδαίων βιβλία σὺν ἑτέροις ὀλίγοις τισὶν ἀπολείπει· τυγχάνει γὰρ ἑβραϊκοῖς γράμμασι καὶ φωνῇ λεγόμενα, ἀμελέστερον δέ, καὶ οὐχ ὥς ὑπάρχει, σεσήμανται, καθὼς ὑπὸ τῶν εἰδόντων προσαναφέρεται - «outre quelques autres, les livres de la Loi des Juifs nous manquent, car ils se lisent en caractères et prononciation hébraïques et ont été écrits avec assez de négligences et d'inexactitudes, au dire des hommes compétents»<sup>18</sup>.

§ 38, extrait de la lettre de Ptolémée à Éléazar : προηγήμεθα τὸν νόμον ὑμῶν μεθερμηνευθῆναι γράμμασιν Ἑλληνικοῖς ἐκ τῶν παρ' ὑμῶν λεγομένων ἑβραϊκῶν γραμμάτων, - «nous avons décidé de faire traduire votre Loi de ce que vous appelez le texte hébreu en langue grecque ...»<sup>19</sup>

Observons brièvement que l'adjectif ἑβραϊκός est employé toujours en combinaison avec γράμματα : locution qui peut faire référence à la fois aux caractères de l'alphabet (§ 3) et à la langue en général (joint à φωνή, § 30)<sup>20</sup>.

pp.21-36, et «Aristeas Studies II: Aristeas on the Translation of the Torah», *JSS* IV.2, 1959, pp.109-126.

<sup>16</sup> Texte et traduction d'A. Pelletier (éd.), *Lettre d'Aristée à Philocrate* (SC, N° 89), Paris, 1962, pp.106-107.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp.101-102.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp.118-121, voir pp.118sq.n.3 pour la justification de la traduction de φωνή par «prononciation».

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp.124-127.

<sup>20</sup> Cf. H.G. Meecham, *The Letter of Aristeas. A Linguistic Study with Special Reference*

2) ἰουδαϊκός - employé aussi trois fois dans la *Lettre*<sup>21</sup>.

§ 28, mention générale de Ἰουδαϊκῶν βιβλίων, «les livres Juifs»<sup>22</sup> (ou «en hébreu» ?)

§ 121, à propos de la formation des traducteurs, οἵτινες οὐ μόνον τὴν τῶν Ἰουδαϊκῶν γραμμάτων ἕξιν περιεποίησαν αὐτοῖς, ἀλλὰ καὶ τῆς τῶν Ἑλληνικῶν ἐφρόντισαν οὐ παρέργως κατασκευῆς· - «non seulement [ils] étaient passés maîtres dans les lettres judaïques, mais s'étaient, de plus, adonnés sérieusement à la culture hellénique»<sup>23</sup>.

§ 176, la description du livre de la Loi : αἱ διάφοροι διφθέραι, ἐν αἷς ἦν ἡ νομοθεσία γεγραμμένη χρυσογραφία τοῖς Ἰουδαϊκοῖς γράμμασι, θαυμασίως εἰργασμένου τοῦ ὑμένο, καὶ τῆς πρὸς ἀλληλα συμβολῆς ἀνεπαισθήτου κατεσκευασμένης ..., - «les peaux précieuses sur lesquelles la Loi était écrite avec des ors et dans ses caractères Juifs, un admirable travail de parchemin aux raccords parfaitement dissimulés ...»<sup>24</sup>

Tout comme ἑβραϊκός, l'adjectif ἰουδαϊκός apparaît en combinaison avec γράμματα : en § 176 il s'agit clairement des caractères eux-mêmes, en § 121 ce sont les lettres en général (parallèle Ἰουδαϊκὰ//Ἑλληνικὰ γράμματα) ; l'expression Ἰουδαϊκὰ βιβλία est plus ambiguë, elle peut faire référence aux livres *en hébreu* aussi bien qu'aux livres *des Juifs*.

Nous voyons, dans nos textes, que l'alphabet étranger était la caractéristique la plus remarquée des Écritures judaïques<sup>25</sup>. A l'étrangeté de l'alphabet s'ajoute celle des aspects matériels de l'Écriture, notamment la χρυσογραφία, l'écriture dorée, sur des parchemins (au lieu des papyrus usuels en Égypte) de haute qualité<sup>26</sup>. La question de la qualité d'exécution est posée autrement par Démétrios de Phalère, qui grâce à des experts non identifiés, savait déjà que la Loi des Juifs était transcrite avec *négligence* (§ 30, ἀμελέστερον ... καὶ οὐχ ὡς ὑπάρχει). Cette remarque peut être lue comme un reflet de l'intérêt bien attesté des Alexandrins pour les

to the Greek Bible (Publications of the University of Manchester, N° 241), Manchester, 1935, p.174.

<sup>21</sup> Cf. S.J.D. Cohen, «Ioudaios: 'Judaean' and 'Jew' in Susanna, First Maccabees, and Second Maccabees», dans H. Cancik et al. (éds.), *Geschichte-Tradition-Reflexion, Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, Band 1, Judentum* (éd. par P. Schäfer), Tübingen, 1996, pp.211-220.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp.118-119.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp.164-165.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp.184-185.

<sup>25</sup> Remarquons que cet aspect du texte étranger est naturellement le plus perceptible et par conséquent le plus souvent repéré dans la littérature classique : Hérodote raconte (*Histoires*, IV. 87) que Darius dressa au bord du Bosphore deux stèles sur lesquelles il fit graver les noms des peuples assujettis «en caractères assyriens» (cunéiformes ?) et «en caractères grecs» (ἐνταμὼν γράμματα ἐς μὲν τὴν Ἀσσύρια, ἐς δὲ τὴν Ἑλληνικά) ; chez Thucydide (IV.50) nous lisons que les Athéniens, ayant intercepté un ambassadeur perse qui se rendait à Lacédémone, lurent ses lettres après les avoir transcrites des caractères assyriens (ἐπιστολὰς μεταγραφάμενοι ἐκ τῶν Ἀσσυρίων γραμμάτων ἀνέγνωσαν). Toute une liste d'exemples de ce type est présentée par Zuntz dans «Aristeas Studies II: Aristeas on the Translation of the Torah», *JSS* IV.2, 1959, pp.112-113.

<sup>26</sup> Cf. L. Blau, «Ueber den Einfluss des althebräischen Buchwesens auf die Originale und auf die ältesten Handschriften der Septuaginta, des Neuen Testaments und der Hexapla», dans *Festschrift zum 70. Geburtstag A. Berliner*, Berlin, 1903, pp.1-9.

éditions critiques, mais aussi comme une référence à la suprême antiquité de cette vénérable Loi, - antiquité dont la preuve consistait justement en une certaine obscurité due au mauvais état du texte.

### La traduction chez Flavius Josèphe

Le témoignage de Flavius Josèphe, prêtre, homme d'état et savant historien du peuple juif, nous sera précieux, non seulement à cause de sa science en matières hébraïques et grecques, mais aussi parce que nous connaissons le contexte exact de sa formation<sup>27</sup>. Il nous semble donc à propos de repérer ici le traitement de la langue originelle de l'Écriture dans la paraphrase qu'il fait de la *Lettre d'Aristée* dans les *Antiquités juives*, livre 12<sup>28</sup>. Conformément à la *Lettre d'Aristée*, Josèphe qualifie l'idiome du texte-source biblique, à deux reprises dans sa paraphrase, comme ἑβραϊκός<sup>29</sup>.

- *Antiquités juives*<sup>30</sup>, 12.36 (paraphrase de la *Lettre* § 30) : δηλῶ σοι τὰ τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας βιβλία λείπειν ἡμῖν σὺν ἑτέροις· χαρακτῆρσιν γὰρ Ἑβραϊκοῖς γεγραμμένα καὶ φωνῇ τῇ ἐθνικῇ ἐστὶν ἡμῖν ἄσαφῆ, - «je t'informe qu'il nous manque, entre autres, les livres de la législation juive : puisqu'ils sont écrits en caractères hébreux et dans la langue de cette nation, ils nous sont incompréhensibles».

- *Antiquités juives*, 12.48 (paraphrase de la *Lettre* § 38) : τὸν νόμον ὑμῶν ... μεθερμηνεῦσαι, καὶ γράμμασιν Ἑλληνικοῖς ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεταγραφέντα κεῖσθαι ἐν τῇ ἐμῇ βιβλιοθήκῃ, - «[Je (Ptolémée) souhайте] traduire votre Loi, et quand elle sera transcrite des caractères hébreux en caractères grecs, la déposer dans ma bibliothèque»<sup>31</sup>.

Dans les deux cas l'adjectif ἑβραϊκός se rapporte surtout aux aspects graphiques de l'écriture hébraïque, comme c'était déjà le cas dans la *Lettre d'Aristée*. Comme Aristée (§30), Josèphe distingue les aspects écrit et oral de la langue : il signale la spécificité du langage biblique au niveau de l'alphabet comme au niveau de la langue parlée (*Antiquités*, 12.14<sup>32</sup>, εἶναι <...> παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις τῶν παρ' αὐτοῖς νομίμων συγγράμματα <...> ἃ τοῖς ἐκείνων χαρακτῆρσιν καὶ τῇ διαλέκτῳ γεγραμμένα ... - «il y a chez les Juifs des livres de leurs lois ... écrits avec leurs caractères et dans leur langue»). Il y a néanmoins un passage dans la paraphrase de Josèphe, où il s'écarte de sa source de façon significative pour nous. Le rapport de Démétrios de Phalère au roi concernant le projet de traduction (*Lettre d'Aristée*, § 11) subit, sous la plume de Josèphe, un petit changement intéressant :

<sup>27</sup> Josèphe en parle lui-même, cf. *Autobiographie*, II (7-12).

<sup>28</sup> Cf. A. Pelletier, *Flavius Josèphe adaptateur de la Lettre d'Aristée. Une réaction atticisme contre la Koinè* (Études et commentaires, XLV), Paris, 1962.

<sup>29</sup> Cf. aussi S.J.D. Cohen, «Ioudaios to genos and Related Expressions in Josephus», dans F. Parente et J. Sievers (éds.), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*, Leyde, 1994, pp.23-38.

<sup>30</sup> Cf. R. Marcus (éd.), *Josephus with an English Translation*, VII, *Jewish Antiquities, Books XII-XIV* (The Loeb Classical Library), Cambridge-Londres, 1961, p.20. Nous avons aussi consulté la traduction française de J. Chamonard, dans *Œuvres complètes de Flavius Josèphe traduites en français sous la direction de Théodore Reinach, Tome Troisième, Antiquités Judaïques, Livres XI-XV*, Paris, 1904, pp.59sq.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.26.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.8.

*Antiquités juives*, 12.15<sup>33</sup>, Δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῇ ιδιότητι τῶν Συρίων γραμμάτων ἐμφερὲς ὁ χαρακτήρ αὐτῶν καὶ τὴν φωνὴν ὁμοίαν αὐτοῖς ἀπηγεῖν, ἰδιότροπον δὲ αὐτὴν εἶναι συμβέβηκεν.

Quoique leurs lettres ressemblent aux caractères des Syriens et les sons de leur langue à ceux de ce peuple, le fait est qu'ils ont un caractère particulier.

Nous avons remarqué que la *Lettre d'Aristée* n'ait toute connexion entre l'hébreu et le syriaque ; la position de Josèphe sur cette question est plus nuancée : tout en retenant la nature spécifique de l'hébreu, il semble, néanmoins, affirmer sa ressemblance avec le syriaque. Il n'est pas impossible de voir en ce déplacement d'accent, chez Josèphe, un simple effet de paraphrase, mais le plus plausible serait d'admettre qu'il s'agit d'un reflet de sa connaissance des réalités linguistiques.

C'est ainsi que nous parvenons à la question des connaissances linguistiques de Flavius Josèphe lui-même, matière qui présente aux chercheurs un grand nombre de difficultés. L'explication que Josèphe donne à propos de son propre travail sur les *Antiquités juives* indique (dans le préambule, *AJ* I.5) que, souhaitant exposer l'histoire ancienne et la constitution de son peuple, l'auteur a tout traduit des écrits *hébraïques* (μέλλει γὰρ περιέξειν ἅπασαν τὴν παρ' ἡμῖν ἀρχαιολογίαν καὶ τὴν διάταξιν τοῦ πολιτεύματος ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεθρημηνευμένην γραμμάτων)<sup>34</sup>. La compétence linguistique de Josèphe ressort naturellement de la manière la plus apparente dans les explications qu'il propose de noms et de termes techniques de la religion juive. Les formules habituellement utilisées pour introduire de tels éclaircissements sont des variations de κατὰ Ἑβραίων διάλεκτον (dans la langue des Hébreux)<sup>35</sup> et Ἑβραῖοι ... καλοῦσιν (les Hébreux appellent ...)<sup>36</sup>. Or c'est ici que réside la difficulté, puisque maintes transcriptions et explications de mots ainsi présentées proviennent de l'araméen et non de l'hébreu<sup>37</sup>.

Ainsi, en parlant du sabbat, Josèphe reproduit la forme araméenne de ce mot (ܫܒܬܐ en hébreu, ܫܒܬܐ en araméen), mais il l'explique comme étant de l'hébreu, - σάββατα· δηλοῖ δὲ ἀνάπαυσιν κατὰ τὴν Ἑβραίων διάλεκτον τοῦνομα - «ce mot, dans le parler des Hébreux, veut dire "cessation"» (*AJ* I.33<sup>38</sup>). Sans l'expliquer par l'hébreu, Josèphe transcrit de l'araméen le mot πάσχα (l'hébreu פסח, l'araméen ܦܫܚܐ), dans *AJ* II.313, III.248, 249. Même si ces transcriptions peuvent dépendre de la Septante qui habituellement translittère de la même façon ces

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp.8-10.

<sup>34</sup> Cf. É. Nodet (éd.), *Flavius Josèphe, Les antiquités juives, vol I, livres I-III, A : Introduction et texte*, Paris, 1990, p. 3. La *Guerre des Juifs* se dit aussi un remaniement du texte originellement écrit dans la langue maternelle de Josèphe (τῇ πατρίῳ συντάξας, *BJ* I.3), bien que cette langue ne soit pas spécifiée.

<sup>35</sup> Par exemple ἔσσα δὲ κατὰ Ἑβραίων διάλεκτον καλεῖται γυνή - «essa se dit femme en hébreu», cf. É. Nodet (éd.), *op. cit.* p.7.

<sup>36</sup> Par exemple Ἑβραῖοι γὰρ τὴν σύγχυσιν βαβὲλ καλοῦσιν - «les Hébreux en effet appellent *babel* la confusion», cf. É. Nodet (éd.), *op. cit.*, p.19.

<sup>37</sup> Cf. l'état du problème dans T. Rajak, *Josephus. The Historian and His Society*, Londres, 1983, pp.230-232 ; voir aussi l'aperçu de la littérature de la question, dans L.H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship* (1937-1980), Berlin-New York, 1984, pp.831-836.

<sup>38</sup> Cf. É. Nodet (éd.), *op. cit.*, p.7. Cf. aussi A. Pelletier, «Σαββατα, Transcription grecque de l'araméen», dans *Vetus Testamentum* XXII, 1972, p.437.

deux mots<sup>39</sup>, en d'autres cas l'apparition de formes araméennes ne peut être que l'apport de Josèphe : il précise à propos de la Fête des Semaines qu'elle arrive (AJ III.252), τῇ πεντηκοστῇ ἡν Ἑβραῖοι ἀσάρθα καλοῦσι, - «le cinquantième jour que les Hébreux appellent "asaritha"», ce qui représente encore une transcription de l'araméen ܐܣܪܬܗ et non de l'hébreu ܐܣܪܬܐ<sup>40</sup>. Josèphe affirme aussi que le nom de la corporation des prêtres est χανανῆαι (de l'araméen ܚܢܢܐ et non de l'hébreu ܚܢܐ), alors que le grand-prêtre est appelé ἀναρπαρχης (corruption de l'araméen ܐܢܪܦܪܚܐ, pour l'hébreu ܐܢܪܦܐ ܠܐܕܡ). Parmi les noms des habits du grand-prêtre que Josèphe évoque en AJ III.151-178, plusieurs relèvent de l'araméen ; on note surtout l'étymologie proposée pour le mot χεθομένη («tunique», de l'hébreu ܚܬܡܢܐ) qui le fait dériver du mot araméen ܚܬܡܢ («lin», ܚܬܡܢ, AJ III.153)<sup>41</sup>. Pour finir, ajoutons à ce dossier l'explication que Josèphe offre du nom de Jérusalem (AJ VII.67) : Ἱεροσόλυμα· τὸ γὰρ ἱερὸν κατὰ τὴν Ἑβραίων γλῶτταν ὠνόμασε τὰ Σόλυμα ὃ ἐστὶν ἀσφάλεια, - «il a appelé le sanctuaire *Solyma* dans la langue des Hébreux, ce qui veut dire "sécurité"»<sup>42</sup>. Dans cette dérivation fantaisiste, le mot *solyma* semble refléter la forme araméenne ܣܠܝܡܐ plutôt que l'hébreu ܣܠܡ.

L'analyse du fonds linguistique de Josèphe est rendue particulièrement difficile par le fait que nous trouvons, à côté des «araméismes»<sup>43</sup>, un grand nombre de gloses où le substrat hébreu est correctement identifié (par exemple AJ I.34, 36, 117, 146, 204, 258, 333, VI.22, IX.290, XI.148, 286). Toutefois, cette fluidité terminologique rend moins certaines les assertions de Josèphe concernant la langue de la Bible. Sa notion de la «langue des Hébreux», qui serait aussi celle de la Bible, diffère significativement de la nôtre, car l'hébreu et l'araméen y semblent participer presque à droit égal. Nous constatons donc l'ambiguïté de la nomenclature linguistique chez Flavius Josèphe et nous allons procéder maintenant à l'examen d'autres auteurs dans l'espoir que cela nous aidera à éclaircir les opinions de Josèphe.

### Philon d'Alexandrie

La conception de la langue de l'Écriture devient encore plus confuse si nous consultons le récit de l'histoire de la traduction des Septante fait par Philon

<sup>39</sup> Voir σάββατα en Ex. 16:23,25, 20:10, 31:13sq., 35:2, Lev. 16:31, 23:3sq., 25:2sq., 26:34sq., Deut. 5:14 etc. ; πάσχα en Ex. 12:11,21,27,43,48, 34:25, Lev. 23:5, Num. 9:2, 4:6,10sq., 28:16, 33:3, Deut. 16:1sq. etc.

<sup>40</sup> Cf. A. Pelletier, *op. cit.*, p.437.

<sup>41</sup> ...σινδόνης βυσσίνης, χεθομένη μὲν καλεῖται, λίνεον τοῦτο σημαίνει· χεθὼν γὰρ τὸ λίνον ἡμεῖς καλοῦμεν, - «un voile de byssus appelé *chétoméné*, ce qui signifie «de lin» ; nous appelons en effet le lin *chéton*. Cf. É. Nodet (éd.), *op. cit.*, pp.130-131.

<sup>42</sup> H. StJ. Thackeray et R. Marcus (éds.), *Josephus with an English Translation, V : Jewish Antiquities, Books V-VIII* (The Loeb Classical Library), Cambridge-Londres, 1958, p.394.

<sup>43</sup> Dont le nombre pourrait être encore augmenté, cf. A. Schalit, «Evidence of an Aramaic Source in Josephus' *Antiquities of the Jews*», dans *Annual of the Swedish Theological Institute* 4, 1965, pp.163-188, repris dans A. Schalit (éd.), *Zur Josephus-Forschung* (Wege der Forschung, 84), Darmstadt, 1973, pp.367-400.

d'Alexandrie. Dans sa relation (*De vita Mosis*, II.25-40), qui s'accorde, sur les points principaux, avec la version de la *Lettre d'Aristée*, Philon affirme avec constance que la langue originale de la Bible était le *chaldéen* :

§26<sup>44</sup>, Τὸ παλαιὸν ἐγράφησαν οἱ νόμοι γλώσση Χαλδαϊκῇ καὶ μέχρι πολλοῦ διέμειναν ἐν ὁμοίῳ τὴν διάλεκτον οὐ μεταβάλλοντες ...

Anciennement, les lois furent écrites en langue chaldéenne et pendant longtemps restèrent dans la même forme sans passer dans une autre langue ... (Trad. R. Arnaldez et al.)

«Chaldéen» est la seule désignation du langage de l'Écriture que nous lisons chez Philon dans son exposé de l'histoire des Septante. Il s'en sert de nouveau lorsqu'il raconte la mission de l'ambassade envoyée par Ptolémée en Judée (II.31), et puis, significativement, dans le passage exaltant la précision, voire l'identité parfaite, de la nouvelle version vis-à-vis de la version *chaldéenne* (II.40) : si les Grecs savaient le chaldéen ou si les Chaldéens savaient le grec, ils auraient tenu cette traduction pour un vrai miracle<sup>45</sup>. Cette caractérisation de la langue originelle de la Bible comme «chaldéenne» pose plusieurs questions, concernant à la fois les connaissances linguistiques de Philon et les sources de sa nomenclature des langues.

Remarquons, tout d'abord, que l'emploi de l'adjectif «chaldéen», pour désigner la langue de l'Écriture, revient fréquemment dans l'œuvre de Philon. En expliquant les noms bibliques, Philon oppose souvent leur forme, dite Χαλδαϊστί, au sens qu'il donne Ἑλληνιστί, «en grec» (il commente ainsi les noms de Sara, *De Abr.*, 99, d'Isaac, *De Abr.*, 201, d'Israël, *De præmiis*, 44, voir aussi *De vita Mosis*, 2.224, *Legatio*, 4)<sup>46</sup>. L'adjectif χαλδαῖος est aussi très employé dans le même contexte exégétique (*De præmiis*, 14, 23, *De Abr.*, 8, 12)<sup>47</sup>. «On s'attendrait - commente A. Pelletier, - à ce qu'il désignât la langue biblique par Ἑβραϊστί, comme le Siracide <...> et Josèphe <...>, d'autant plus qu'il désigne volontiers les Juifs par le terme Ἑβραῖοι, ou bien encore par Ἰουδαῖστί <...>. Or le terme qu'il oppose à Ἑλληνιστί est Χαλδαῖστί»<sup>48</sup>. En effet, on peut remarquer que les adjectifs Ἑβραϊκός, Ἑβραῖος, Ἰουδαϊκός et Ἰουδαῖος ne sont jamais employés chez Philon pour qualifier la langue de la Bible. Une autre expression dont Philon se sert pour en parler est γλώττα Ἑβραίων. Philon l'introduit dans les mêmes contextes que Χαλδαῖστί pour signaler la forme originale des noms qu'il explique ensuite en grec (par exemple le sens d'«Israël», *De Abr.*, 57, ou de «Noé», *De Abr.*, 27). Ces termes mis à part, Philon désigne souvent la langue des noms et des mots bibliques par l'expression elliptique πατρίῳ γλώττῃ, «en langue ancestrale» (*De agricultura*, 95, *De congressu.*, 177, *De vita Mosis*, 97). Quelquefois il prend soin d'expliciter cette formule - ἥν Ἑβραῖοι πατρίῳ γλώττῃ Πάσχα

<sup>44</sup> Cf. R. Arnaldez et al. (éds.), *Philon d'Alexandrie, De vita Mosis, I-II* (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 22), Paris, 1967, pp.202-203.

<sup>45</sup> Nous aurons encore l'occasion de reproduire ce passage et de l'étudier en détail *infra*, pp.93-94.

<sup>46</sup> L. Grabbe, *Etymology in Early Jewish Interpretation: the Hebrew Names in Philo* (Brown Judaic Studies, 115), Atlanta, 1988.

<sup>47</sup> C.K. Wong, «Philo's use of Chaldaioi», *The Studia Philonica Annual*, 4, 1992, pp.1-14.

<sup>48</sup> Voir son «Excursus I, Χαλδαῖστί», p.351, dans A. Pelletier (éd.), *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 32 : Legatio ad Gaium*, Paris, 1972, p.349-353.

προσαγορεύουσιν («ce que les Hébreux appellent *paskha* en leur langue ancestrale», *De Decalogo*, 159, même tournure dans *De spec.leg.*, 2.41 et 2.145, 2.194). A cette expression se rattache la formule ἐγχωρίῳ γλώττῃ («en langue du pays») qui n'apparaît qu'une seule fois dans les écrits philoniens (*De Ios.*, 121)<sup>49</sup>.

Ainsi, il nous semble possible de suivre le raisonnement d'A. Pelletier : «Ἑβραῖοι désigne les traducteurs [de la Septante] d'après leur nationalité, mais le texte qu'ils ont à traduire est écrit γλώσση Χαλδαϊκῇ. Autant dire qu'aux yeux de Philon, la langue sur laquelle ils vont travailler n'est pas celle qu'ils parlent tous les jours, mais celle du texte de Moïse.»<sup>50</sup> Il est clair qu'A. Pelletier, dans son analyse, s'appuyait aussi sur le fait bien connu de l'expansion de l'araméen et du vieillissement de l'hébreu biblique dans les premiers siècles avant J.-C., ainsi que sur celui de l'évolution de ce dernier, à travers l'hébreu biblique tardif, vers l'hébreu mishnique. Bien qu'il faille préciser, à titre de précaution, que Philon ne se prononce pas au sujet de la langue *parlée* des Ἑβραῖοι, il paraît tout de même indéniable qu'il veuille *souligner la spécificité* du langage de leurs Écritures. Mais pourquoi l'appelle-t-il chaldéen ?

La réponse à cette question pourrait procéder de différentes manières.

1. Tout d'abord, il est aisé d'évoquer la haute réputation dont jouissaient les Chaldéens auprès des Grecs dès l'époque classique<sup>51</sup>, et de dire que Philon, en faisant passer pour chaldéennes les Écritures juives, ne cherchait qu'à leur conférer plus d'autorité. Hérodote décrit les Chaldéens comme des prêtres savants de Zeus Bèlos à Babylone (*Histoires*, I. 181-183) ; Diodore de Sicile les connaît comme un peuple très ancien (Χαλδαῖοι τοίνυν τῶν ἀρχαιοτάτων ὄντες Βαβυλωνίων..., - «Chaldéens qui sont les plus anciens des Babyloniens», *Bibliothèque*, II. 29<sup>52</sup>), dépositaire d'une science supérieure qui concernait notamment la course des étoiles et la divination, et qu'Alexandre le Grand s'empressa de consulter après la prise de Babylone (*Bibliothèque*, XVII. 1-12). Philon lui-même reconnaît que les Chaldéens «ont la réputation d'avoir dépassé tout le monde dans les recherches astronomiques et dans l'horoscope» (Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπεπονηκέναι καὶ διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογικὴν..., *De Migratione Abrahami*, 176<sup>53</sup>). Diodore de Sicile (*Ibid.*, II. 31), Cicéron (*De divin.*, I. 16) et Pline l'Ancien (*Hist. nat.*, VI. 30) rapportent la tradition selon laquelle les Chaldéens avaient en leur possession des annales d'une antiquité quasiment mythique. L'Antiquité tardive voit la parution et la circulation des Χαλδαϊκὰ λόγια, des «Oracles chaldaïques», qui répondaient à la demande des lecteurs intéressés par l'ancienne sagesse orientale et qui connurent beaucoup de succès dans les cercles néoplatoniciens<sup>54</sup>. Au reste, il ressort de ces anciennes descriptions, que

<sup>49</sup> Remarquons que la formule ἡμετέρα διάλεκτος («notre langue», une seule occurrence en *De congr.*, 44), employée dans le même contexte exégétique, signifie le grec.

<sup>50</sup> Cf. A. Pelletier (éd.), *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, 32 : *Legatio ad Gaium*, Paris, 1972, p.352.

<sup>51</sup> Cf. J. Bidez, «Les écoles chaldéennes sous Alexandre et les Séleucides», dans Université libre de Bruxelles, *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales*, 3, Volume offert à J. Capart, Bruxelles, 1935, pp.41-89.

<sup>52</sup> Cf. C.H. Oldfather (éd.), *Diodorus of Sicily with an English Translation*, vol. I, Books I and II, 1-34 (The Loeb Classical Library), Londres-Cambridge, 1960, pp.444-445.

<sup>53</sup> Texte et traduction tirés de J. Cazeaux (éd.), *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, 14 : *De migratione Abrahami*, Paris, 1965, pp.208-209.

<sup>54</sup> Cf. É. des Places (éd.), *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*



les Chaldéens, à l'époque hellénistique, n'étaient pas une nation, mais une espèce de caste sacerdotale<sup>55</sup>. Il n'y avait pas d'unité politique ni géographique nommée Chaldée sur la carte du monde hellénistique : la langue chaldéenne ne peut donc pas être facilement identifiée avec une des langues vivantes de l'époque de Philon<sup>56</sup>.

Même si les données nous manquent sur la langue que parlaient les Chaldéens, nous voyons bien quel intérêt pouvait avoir Philon à rattacher à eux les antiquités juives et à présenter la Bible comme une sorte d'« oracle chaldéen ». Protester de la haute antiquité de sa race était une démarche commune aux écrivains hellénistiques « régionaux » qui désiraient faire connaître au monde grec leur culture ancestrale. Philon de Byblos, Manéthon, Bérosee, Artapan et enfin Flavius Josèphe lui-même, n'hésitaient pas à présenter leur patrie respective comme le berceau de toute culture<sup>57</sup>. D'autre part, contrairement à cette tendance, Philon d'Alexandrie admet que le peuple chaldéen est plus ancien que les Juifs : Τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἔθνους ὁ πρεσβύτατος γένος μὲν ἦν Χαλδαῖος, - « l'ancêtre du peuple juif était chaldéen » (*De virtutibus*, 212)<sup>58</sup>. Essayons donc de mieux examiner maintenant quelles pouvaient être les autres sources de la « connexion chaldéenne ».

2. Une autre possibilité pour expliquer les vues linguistiques de Philon consiste à chercher à identifier la langue chaldéenne parmi les langues de son époque. Nous savons qu'à l'époque postérieure à Philon l'adjectif « chaldéen » désignait habituellement la langue araméenne ou syriaque. La plus ancienne attestation de cet usage que nous avons pu relever est dans l'œuvre de Jérôme<sup>59</sup>. Selon le passage évoqué *supra* du livre de Daniel 2:4sq.<sup>60</sup>, les sages chaldéens, à la cour de Babylone, s'exprimaient en araméen. Les versions grecques ont rendu le mot אַרַמְאִי (araméen) par Συριστί (en syriaque), mais l'identité de cette langue avec le chaldéen était évidente pour Jérôme, qui remarque à propos de Dan. 2:4 - Hucusque qua lecta sunt, sermone narrantur Hebræo. Ab hoc loco usque ad visionem anni tertii regis Balthasar, <...> Hebraicis quidem litteris, sed lingua scribuntur Chaldaica, quam vocat hic Syriacam (« Ce que nous avons lu jusque-là était raconté en langue hébraïque. À partir de ce verset jusqu'à la vision de la troisième année du roi Balthasar, <...> c'est écrit certes en caractères hébreux, mais en la langue

(CUF), Paris, 1971 ; H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* (Études augustinienes), Paris, 1978.

<sup>55</sup> Ainsi, Diodore les compare avec les prêtres d'Égypte, *Bibliothèque*, II. 29.

<sup>56</sup> On peut remarquer que la liste des noms de peuples et de pays dans les papyrus présentée dans le lexique de Preisigke ne contient aucune mention de la Chaldée, ni de Chaldéens.

<sup>57</sup> Cf. A. Momigliano, *Alien Wisdom: the Limits of Hellenization*, Cambridge-New York, 1975 (tr. française par M.-C. Roussel, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation* (Textes à l'appui. Histoire Classique), Paris, 1979).

<sup>58</sup> Cf. R. Arnaldez et al., *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, 26 : *De virtutibus*, Paris, 1962, pp.150-151.

<sup>59</sup> Chez Athénée de Naucratis (III<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), dans le *Banquet des sophistes*, XII. 529 (39), nous trouvons une mention de l'épithaphe de Sardanapale, roi perse, faite Χαλδαϊκοῖς γράμμασιν, que l'auteur distingue d'une autre épithaphe faite Ἀσσυριοῖς γράμμασιν (*Ib.*, XII. 530 (39)), mais le manque d'indications plus précises interdit l'utilisation de sa notice comme source.

<sup>60</sup> Remarquons, à ce propos, que le bilinguisme de ce texte suggère que l'hébreu et l'araméen devaient être également bien connus du compilateur responsable de la forme finale du livre, tout comme de l'audience qu'il visait.

chaldéenne, qu'il appelle ici syriaque)<sup>61</sup>. Pareillement, dans l'introduction à sa traduction du livre de Tobie, Jérôme affirme que la version originale du livre était «Chaldeo sermone», en chaldéen<sup>62</sup>. Bien qu'il ne reste que des fragments de cet original, il ne subsiste aucun doute sur le fait qu'il était en araméen<sup>63</sup>. En effet, la langue répandue partout dans l'Orient ancien depuis la domination perse était l'araméen. C'était la langue dont les différents parlers étaient courants à Babylone tout autant qu'en Palestine. L'emploi de l'adjectif «chaldéen» pour désigner la langue araméenne, dans ses différentes formes, a survécu à peu près jusqu'à nos jours : l'an 1900 voit encore la parution d'un *Vocabulaire chaldéen - arabe* de l'abbé J.E. Manna<sup>64</sup>, où chaldéen ne signifie rien d'autre que syriaque. Or la remarque de Philon, selon laquelle les écrits bibliques auraient été rédigés en chaldéen, peut être comprise comme révélatrice de l'équation que Philon percevait entre le langage de ces écrits et la langue vernaculaire sémitique répandue partout au Proche Orient. Le peu d'intérêt que Philon manifeste pour les langues étrangères semble corroborer notre conjecture. Remarquons aussi que cette interprétation n'exclut pas d'emblée l'hypothèse précédente, selon laquelle Philon voulait présenter l'Écriture hébraïque dans une lumière favorable, en la rattachant à l'ancienne sagesse orientale.

3. Finalement, pour éclairer les opinions que Philon a pu se faire au sujet de la langue des Juifs, nous renvoyons à notre table de références bibliques relatives au langage. Sachant que la principale source de renseignements en matière d'hébreu était, pour Philon, la Bible elle-même, nous devons nous rappeler qu'en Gen. 11:31, le père d'Abraham, Terah, quitte Ur des Chaldéens (אֱרֹרַח כַּשְׁדִּי - ἡρώα τῶν Χαλδαίων), son pays natal (comme il est précisé en Gen. 11:27), pour aller vivre à Harân. Cette migration est suivie par un autre départ significatif, celui d'Abraham, qui abandonne «son pays, sa parenté et la maison de son père», pour aller vers Canaan, en Gen. 12:1ff<sup>65</sup>. Le récit n'indique pas le contexte linguistique de ces déplacements<sup>66</sup>, laissant libre cours à l'imagination exégétique pour suppléer au manque de données explicites. Nous voyons ainsi que Philon, en rattachant la langue des écritures au chaldéen, suit des indications qu'il a pu trouver dans le texte biblique même, où les racines chaldéennes d'Abraham sont clairement signalées (Gen. 11:27,31, 12:1sq)<sup>67</sup>. Quand il dit que la nation chaldéenne est plus ancienne que la nation juive (*De virtutibus*, 212), il ne fait que l'exégèse des passages bibliques qui disent essentiellement la même chose (Terah est natif d'Ur des

<sup>61</sup> Cf. *Commentariorum in Daniele ad Pammachiam et Marcellam liber unus*, PL 25, c.499a. Remarquons que Théodoret de Cyr, dans son commentaire, attribue aux Chaldéens une toute autre motivation : ils répondent en syriaque pour être compris par Nabuchodonosor, le syriaque étant la *lingua franca* de l'époque. Cf. *Commentaire sur les visions du prophète Daniel*, P.G. 81, c.1285c.

<sup>62</sup> Cf. *Prefatio in librum Tobiae*, PL 29, c.23a.

<sup>63</sup> Parmi les fragments du livre de Tobie découverts à Qumran, quatre sont en araméen (4Q196-199), mais il s'en trouve un qui est en hébreu (4Q200).

<sup>64</sup> Mossoul, 1900. L'auteur lui-même est désigné comme «professeur au Séminaire Syro-Chaldéen à Mossoul».

<sup>65</sup> Cf. Y. Zakovitch, «The Exodus from Ur of the Chaldeans: A Chapter in Literary Archeology», dans R. Chazan et al. (éds.), *Ki Baruch Hu. Ancient Near Eastern, Biblical and Judaic Studies in Honour of Baruch A. Levine*, Winona Lake, 1999, pp.429-439.

<sup>66</sup> Voir *supra*, dans notre *Synopse* des références bibliques, pp.28-30.

<sup>67</sup> Cf. la même logique derrière Judith 5:6-7.

Chaldéens<sup>68</sup>). L'équation posée entre la langue hébraïque et la langue chaldéenne s'inscrit facilement dans ce cadre exégétique : une fois reconnue l'origine chaldéenne des Hébreux, la langue de leurs écritures les plus anciennes ne peut être que le chaldéen. En outre, le fait que les Chaldéens avaient déjà la renommée de sages dans le monde grec ne pouvait qu'ajouter du poids à cette identification.

4. C'est justement sur ce point que nous découvrons une contradiction dans l'exégèse philonienne. D'une part, Philon déclare que la Bible est rédigée en chaldéen (*De vita Mosis*, §§ 26, 40, et al.), - assertion dont nous voyons maintenant les fondements exégétiques, - d'autre part, dans le *De somniis*, I.161, il affirme qu'Abraham, lors de sa fameuse migration (Gen. 12:1sq.), a abandonné aussi la langue des Chaldéens<sup>69</sup> :

τὴν γὰρ χαλδαῖζουσαν ἀλλογενῇ καὶ ἀλλόφυλον γλῶτταν τῶν περὶ ἀστρονομίαν μετεωρολεσχῶν ἀπολιπὼν ἐπὶ τὴν ἀρμόττουσαν λογικῶ ζῶῳ παρεγένετο, τὴν τοῦ πάντων αἰτίου θεραπείαν.

Car ayant abandonné la langue des Chaldéens qui lui était doublement étrangère, langue de l'astronomie qui bavarde dans les nuages, il s'adonna à celle qui convient à une créature raisonnable, l'adoration de la Cause première de tout. (trad. P. Savinel)

L'abandon de la langue chaldéenne représente, sur le plan textuel, une élaboration du commandement divin fait à Abraham de quitter «son pays, sa parenté et la maison de son père» (Gen. 12:1), tandis que sur un plan exégétique plus général il s'agit de sa rupture avec la fausse science des astres, étroitement associée aux Chaldéens à l'époque hellénistique<sup>70</sup>. Cependant, on ne sait trop ce qu'est devenue la langue chaldéenne après cette rupture, ou encore comment il est possible que le chaldéen apparaisse, ailleurs chez Philon, comme la langue de l'Écriture des Juifs. Faute de trouver les réponses à ces questions dans les textes philoniens, nous allons nous tourner vers d'autres écrits du judaïsme hellénistique et examiner leurs propos sur la langue de la Bible.

### Le Livre des Jubilés

Le *Livre des Jubilés*, dont les fragments hébreux ont été découverts à Qumran, est préservé de la façon la plus ample en version éthiopienne<sup>71</sup>. Cette version a été faite à partir d'un texte grec, traduit à son tour de l'hébreu originel. L'existence d'un original hébreu est confirmée par les découvertes de Qumran<sup>72</sup> qui suggèrent pour cet écrit une datation assez haute, II<sup>e</sup> s. av. J.-C. Le contenu de ce texte représente une réécriture des livres de la Genèse et de l'Exode, enrichie de toute une élaboration exégétique. Nous apprenons ainsi des *Jubilés* que ce fut Abraham qui inaugura la renaissance de la langue hébraïque sur terre. L'ange chargé de l'instruction d'Abraham raconte en *Jubilés* 12:25-27 :

<sup>68</sup> Cf. aussi l'important texte liturgique du Dt. 26:5.

<sup>69</sup> P. Savinel (éd.), *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 19 : *De somniis I-II*, Paris, 1962, pp.90-91.

<sup>70</sup> Remarquons qu'ailleurs, dans l'œuvre de Philon, le verbe χαλδαῖζειν signifie «pratiquer l'astrologie», cf. *De Abr.*, 70, 77.

<sup>71</sup> Cf. J.C. VanderKam (éd.), *The Book of Jubilees* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium vols. 510-511 : *Scriptores Aethiopici*, 87-88), Louvain, 1989.

<sup>72</sup> Cf. J.C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (Harvard Semitic Monographs, 14), Missoula, 1977.

Le Seigneur Dieu me dit : «Ouvre-lui la bouche et les oreilles, afin qu'il entende et parle le langage qui lui est révélé.» Il avait, en effet, cessé d'être parlé par tous les humains à partir du jour où s'était écroulée (la tour de Babel). [26] Je lui ouvris la bouche, les oreilles et les lèvres, et je commençai à converser avec lui en hébreu, langue de la création. [27] Il prit les livres de ses pères, qui étaient écrits en hébreu. Il les copia et commença dès lors à les étudier<sup>73</sup>.

Tout comme Philon dans le *De somniis*, l'auteur anonyme des *Jubilés* met l'accent sur la rupture d'Abraham d'avec son passé polythéiste et chaldéen en l'associant au changement de langue, qu'il conçoit comme un retour à l'hébreu, langue première. Le texte rend explicite le rôle de l'hébreu dans la création<sup>74</sup> ; sa perte par les humains après la confusion de Babel (décrite en *Jubilés* 10:18-27<sup>75</sup>) n'est pas chose unique, car les animaux ont aussi été privés de l'usage de cette langue bien auparavant, suite à la chute d'Adam (*Jubilés* 3:28, «Ce jour-là, se ferma la bouche de tous les animaux sauvages et domestiques, des oiseaux, de tout ce qui marche et de tout ce qui rampe, car (jusque-là) ils avaient conversé en une seule langue, en un seul parler»<sup>76</sup>). Quoique naturelle à une époque lointaine, la langue primaire ne l'est plus pour Abraham qui ne peut l'acquérir que grâce à une révélation angélique. Les livres qui sont écrits en cette langue auguste et qui deviennent objet d'étude pour Abraham sont des productions littéraires de ses ancêtres ; ailleurs, le texte mentionne l'existence des livres des paroles d'Hénoch et de Noé (*Jubilés* 10:14, 21:10). Il paraît donc plausible de supposer que pour l'auteur des *Jubilés*, le Pentateuque et les autres écrits bibliques étaient aussi écrits en *hébreu*. Une autre

<sup>73</sup> Nous reproduisons ici la traduction du texte éthiopien d'André Caquot, dans A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (éds.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), 1987, p.692. Quelques éléments de la version grecque de ces versets ont été préservés chez le Syncelle : 'Ο ἄγγελος ὁ λαλῶν τῷ Μωϋσῇ εἶπεν αὐτῷ, ὅτι τὸν Ἀβραὰμ ἐγὼ ἐδίδαξα τὴν Ἑβραϊδα γλῶσσαν κατὰ τὴν ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως λαλεῖν τὰ πατρια πάντα... cf. A.-M. Denis (éd.), *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca* (PVTG, 3), Leyde, 1970, p.93. Cf. aussi l'analyse plus détaillée de la section des *Jubilés* traitant de la Tour de Babel dans J.T.A.G.M. van Ruiten, *Primaevial History Interpreted. The Rewriting of Genesis 1-11 in the book of Jubilees* (JSJ Sup., 66), Leyde-Cologne, 2000, pp.343-359.

<sup>74</sup> Ce motif est fréquemment repris dans la littérature rabbinique, cf. Targums *Pseudo-Jonathan* et *Neofiti ad Gen.* 11:1 ; *Genèse Rabba* 18:5 et 31:8 ; *yMegilla* 71b (I.11.71b,55-56) ; *Midrash Tanhuma*, Noah 19.47, (éd. Buber, Noah 28.7). Remarquons que l'identification nette de la langue de la création avec l'hébreu biblique que nous rencontrons dans la littérature rabbinique est un développement ultérieur par rapport à l'époque qui nous intéresse ; pourtant, c'était à l'époque du Second Temple que ce développement avait été préparé.

<sup>75</sup> Ce motif est repris dans l'exposé historique des *Reconnaissances Clémentines* I.30.5, cf. B. Rehm (éd.), *Die Pseudoklementinen. II: Recognitionen*, in *Rufins Übersetzung* (GCS 51), Berlin, <sup>2</sup>1994 ; A. Schneider et L. Cirillo, *Les Reconnaissances du pseudo-Clément. Roman chrétien des premiers siècles, traduction, introduction et notes*, (Apocryphes, 10), Turnhout, 1999. Voir aussi B. Rehm (éd.), *Die Pseudoklementinen. I: Homilien* (GCS 42), Berlin, <sup>3</sup>1992.

<sup>76</sup> Traduction d'A. Caquot, *Ibid.*, pp.651-652. Que les animaux pouvaient parler découle nécessairement du fait que le serpent avait conversé avec Ève en Gen. 3:1sq. Philon et Flavius Josèphe étaient conscients de cet impératif exégétique (cf. *Quest. in Gen.* I.32, *AJ* I.41).

conclusion importante qui s'impose lors de l'étude des *Jubilés* est que son auteur veut souligner l'aspect inhabituel de cette langue. Il traite la langue hébraïque comme un phénomène extraordinaire, profondément différent, par sa nature même, de toute autre langue «normale». En cela le *Livre des Jubilés* se rapproche de la position de Philon d'Alexandrie qui lui aussi accordait à la langue de l'Écriture une grande spécificité (même par rapport à la «langue des Hébreux») et s'écarte des vues avancées par la *Lettre d'Aristée*, par Flavius Josèphe et par le Siracide, selon lesquelles la langue hébraïque était bien sûr remarquable et distincte, mais enfin une langue comme toutes les autres. Nous voyons ainsi que l'aspect extraordinaire de la langue biblique dépend de l'idée que l'on se fait des événements liés à la création du monde et au déluge. Une fois reconnue comme étant la langue antédiluvienne et, qui plus est, la langue de la création elle-même, l'hébreu risquait de quitter tout à fait le contexte des langues naturelles, des langues que l'on apprend sans intervention divine, des langues parlées, lues et écrites.

### L'idée du «Great Tongue»

L'idée du «Great Tongue», du langage tout-puissant de l'au-delà, faisait partie de l'imaginaire religieux de l'époque hellénistique. Déjà dans les textes vétérotestamentaires, nous trouvons maintes allusions à la conversation des anges (Zach. 2:7sq., Dan. 4:10sq., 8:13-14) qui se déroulait naturellement (ou par implication) en une langue «angélique». L'*Apocalypse d'Abraham* (préservée dans une version slave<sup>77</sup>, mais probablement écrite originellement en hébreu après 70 ap. J.-C.), évoque les impressions d'Abraham lors d'une ascension aux cieux. A un moment donné de l'ascension, il perçoit une multitude d'anges (*Apocalypse d'Abraham*, 15:6) : «Tous ceux-là se modifiaient d'aspect et de forme, couraient et se transformaient, se prosternaient et clamaient d'une voix dont je ne connaissais pas les mots»<sup>78</sup>. Le texte n'indique pas si Abraham a jamais pu apprendre cette langue<sup>79</sup>, quoique nous soyons informés que l'ange Jaël lui avait appris un hymne qu'ils entonnaient ensemble ensuite (*Apocalypse d'Abraham*, 17:5-7). De la littérature judéo-hellénistique le motif de la langue «céleste» passe dans la littérature chrétienne, et c'est ainsi que nous lisons, dans l'*Apocalypse de Paul* (écrite originellement en grec aux alentours du III<sup>e</sup> s. ap. J.-C. ; le texte grec nous est partiellement parvenu) cette conversation de S. Paul avec un ange à propos du sens des «Allélouia» chantés par les chœurs angéliques (*Apocalypse de Paul*, 30)<sup>80</sup> :

<sup>77</sup> Cf. B. Philonenko-Sayar et M. Philonenko (éds.), *L'Apocalypse d'Abraham, texte slave, traduction et notes* (Semitica, 31), Paris, 1981. Cf. aussi l'étude d'A.B. Kolenkow, «The Angelology of the Testament of Abraham», dans R.A. Kraft (éd.), *IOSCS 1972 Proceedings, Part II : Pseudepigrapha Seminar* (SCS N°2), Los Angeles, 1972, pp.228-242.

<sup>78</sup> Traduction de B. Philonenko-Sayar et M. Philonenko, dans A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (éds.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), 1987, p.1712.

<sup>79</sup> Ce qui serait une belle réplique à l'apprentissage de l'hébreu par Abraham rapporté dans les *Jubilés* 12:25-27.

<sup>80</sup> Nous reproduisons la version latine (M.R. James (éd.), *Apocrypha anecdota. A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments* (J.A. Robinson (éd.), *Texts and Studies*, vol.II, N°3), Cambridge, 1893, p.27.32-28.2) parce qu'elle donne un texte plus élaboré que la version grecque, qui comporte seulement : καὶ ἐπερώτησα τὸν ἄγγελον· κύριε, τί ἐρμηνεύεται τὸ ἀλληλουΐα ; λέγεται Ἐβραϊστὶ θεβέλ

Et dixi angelo : Domine quid est alleluia ? Et respondens angelus dixit mihi : Scrutaris et queris in omnibus. Et dixit mihi : Dicitur alleluia Ebraica loquella dei et angelorum : narratio autem alleluia haec est : tecel cat marith macha. Et dixi : Domine, quid est tecel cat marith macha ? Et respondens angelus dixit mihi : Hæc est tecel cat marith macha. Benedicamus eum omnes in unum.

Je dis à l'ange : "Seigneur, qu'est-ce que *Alléluia* ?" L'ange me répondit : "Tu cherches et demandes à tout savoir !" Il me dit : "*Alléluia* est un mot hébreu qui appartient à Dieu et aux anges : l'explication de ce mot est *tecel cat marith macha*". Je dis : "Seigneur, qu'est-ce que *tecel cat marith macha* ?" L'ange me répondit : «*Tecel cat marith macha* signifie : "Bénédissons-le tous ensemble." » (trad. de C.-C. et R. Kappler)

La ressemblance de cet épisode avec le récit de l'*Ascension d'Abraham* que nous venons de citer est patente. La langue parlée des anges est cachée aux simples mortels : même ceux qui parviennent jusque dans les sphères célestes ont besoin d'en être instruits. L'apocryphe chrétien n'hésite pas à identifier cette langue avec l'hébreu, langue que Paul est censé bien connaître (voir Actes 21:40, 22:2, 26:14, d'ailleurs, la simple ignorance par S. Paul du sens du mot *Alléluia* est déjà une surprise), ce qui illustre justement les deux tendances contradictoires du débat sur la langue «parfaite», qui est à la fois une projection de l'hébreu, et d'autre part une langue complètement «inouïe» de tout mortel.

L'aspect «inouï» de cette langue paraît être lié à la spéculation quasi philosophique de l'époque hellénistique sur le langage idéal qui serait parlé par l'humanité idéale (ré-)unifiée<sup>81</sup>. Ainsi, dans un des *Testaments des XII Patriarches*, dans le *Testament de Juda* 25.<sup>382</sup>, texte qui nous est parvenu en grec, mais dont des fragments araméens et hébreux ont été trouvés à Qumran<sup>83</sup>, Juda prédit à ses fils la résurrection des justes : καὶ ἔσται εἰς λαὸς κυρίου καὶ γλῶσσα μία - «Et vous serez le peuple du Seigneur, parlant une seule langue». L'allusion à la φωνὴ μία qui régnait avant la Tour de Babel est ici transparente<sup>84</sup> : le retour à

---

μαρνημαθὰ, λαλιὰ τῷ θεῷ τῷ θεμελιούντι τὰ πάντα, δοξάσωμεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ αὐτό. Cf. K. von Tischendorf (éd.), *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866, p.56. Le recours au texte latin nous permet aussi d'utiliser la traduction de C.C. et R. Kappler dans F. Bovon et P. Geoltrain (éds.), *Écrits apocryphes chrétiens, I* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1997, p.808.

<sup>81</sup> Déjà Platon, dans le *Cratyle* envisageait un langage idéal, en reconnaissant une «certaine justesse» de noms chez les Grecs comme chez les Barbares (*Cratyle* 383a-b, φησὶν ... ὁρθόθητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι καὶ Ἑλλήσι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἄπασιν), bien qu'il paraisse que sa pensée fût plutôt orientée vers le langage formel de la géométrie, cf. I. Toth, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria...* (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, 56), Milan, 1997, pp.186-192, 297-399.

<sup>82</sup> Cf. M. De Jonge (éd.), *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A critical Edition of the Greek Text* (Pseudoepigrapha Veteris Testamenti Graece, I.2), Leyde, 1978, p.78. Cf. la traduction française de M. Philonenko dans A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (éds.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), 1987, pp.811-944.

<sup>83</sup> Ce qui suggère, pour ce document, une datation haute, aux alentours du II<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> ss. av. J.-C.

<sup>84</sup> Pourtant, H.W. Hollander et M. De Jonge soulignent le parallélisme entre γλῶσσα et λαός (puisque γλῶσσα, effectivement, signifie souvent «nation» par synecdoque dans la LXX et dans le Nouveau Testament, voir Dan LXX 3:2, Rév. 5:9, 7:9). Il nous semble plus probable que γλῶσσα garde, dans ce contexte, son sens de «langue», car toute la

cette langue est un signe de réconciliation entre Dieu et l'humanité qui ne peut s'accomplir que dans le cadre eschatologique<sup>85</sup>. « Cette langue, - s'empresse de commenter Marc Philonenko, - c'est l'hébreu »<sup>86</sup>. Certes, il est clair que l'hébreu peut être considéré comme la langue qui sera parlée lors de la résurrection des justes, mais il nous semble périlleux d'interpoler cette idée dans un texte qui ne l'exprime pas explicitement. Or nous savons que l'idée de l'homoglossie advenant à la fin du monde était courante dans l'Antiquité tardive : Plutarque attribue cette doctrine aux Mages persans et l'expose de la manière suivante (*Isis et Osiris*, 370B<sup>87</sup>) :

Ἔπεισι δὲ χρόνος εἰμαρμένος ἐν ᾧ τὸν Ἀρειμάνιον, λοιμὸν ἐπάγοντα καὶ λιμὸν, ὑπὸ τούτων ἀνάγκη φθαρῆναι παντάπασι καὶ ἀφανισθῆναι, τῆς δὲ γῆς ἐπιπέδου καὶ ὁμαλῆς γενομένης ἓνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἀπάντων γενέσθαι.

Mais un jour viendra, - il est déjà fixé - où Arimanius [le principe du mal], porteur de peste et de famine, sera victime de ces fléaux et ne pourra échapper à la destruction et à l'anéantissement. Alors la Terre ne sera plus qu'une vaste plaine uniforme, il n'y aura plus qu'un seul mode de vie, qu'une seule forme de gouvernement, tous les hommes seront heureux et parleront la même langue. (Trad. C. Froidefond)

La pensée de la « langue parfaite » que nous trouvons dans ce texte manifeste la même tendance que celle du *Testament de Juda*, à savoir la tendance vers une plus grande généralisation d'ordre philosophique<sup>88</sup>, ce qui nous éloigne de l'idée d'une langue concrète, d'une Écriture concrète. L'idée de considérer une langue comme l'ultime alternative de toutes les autres langues semble empêcher toute matérialisation de celle-ci.

phrase paraît évoquer le verset de Genèse 11:1 (de même 11:6) qui parle de la condition humaine avant la Tour de Babel : Καὶ ἦν πᾶσα ἡ γῆ χεῖλος ἓν, καὶ φωνὴ μία πᾶσιν (« Et toute la terre était d'une même bouche, une seule langue pour tous »). Cf. H.W. Hollander et M. De Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 8), Leyde, 1985, p.230.

<sup>85</sup> Une autre solution au problème de la pluralité de langues se dessine dans le récit du don des langues aux apôtres au moment de la Pentecôte (Actes 2:1-13), cf. *infra*, p.47n.91.

<sup>86</sup> Dans A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (éds.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), 1987, p.874n3.

<sup>87</sup> Cf. C. Froidefond, *Plutarque, Œuvres morales, Tome V - 2<sup>e</sup> partie, Isis et Osiris* (CUF), Paris, 1988, pp.219-220. Cf. le commentaire détaillé de ce passage dans J. Bidez - F. Cumont, *Les Mages hellénisés, Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I-II, Paris, vol.2, 1938, pp.71-79.

<sup>88</sup> Nous trouvons cette idée d'une langue unique propre à l'humanité incorrompue chez Hygin, *Fables* 143.2 : Homines ante saecula multa sine oppidis legibusque uitam exegerunt, una lingua loquentes, sub Iouis imperio, sed postquam Mercurius sermones hominum interpretatus est, unde hermeneutes dicitur esse interpres (Mercurius enim Graece Hermes uocatur ; idem nationes distribuit), tum discordia inter mortales esse coepit, quod Ioui placitum non est. (*Apravant, pendant des siècles, les hommes passèrent leur vie sans cités et sans lois, parlant une langue unique, sous l'autorité de Jupiter ; mais quand Mercure eut révélé les langues aux hommes - aussi un traducteur est-il dit un « Herméneutes » - (Mercurus est en effet appelé Hermès en grec et ce fut lui qui répartit également les nations) apparut alors, parmi les mortels, la discorde, ce qui n'agréa point à Jupiter.*) Cf. J.-Y. Boriaud (éd.), *Hygin, Fables* (CUF), Paris, 1997, pp.108-109. Remarquons les parallèles avec l'histoire de la Tour de Babel.

Cependant, l'idiome angélique n'était pas nécessairement caché aux humains : dans le *Testament de Job* (de datation incertaine, I<sup>er</sup> s. av. - I<sup>er</sup> s. ap. J.C., écrit originellement en grec, peut-être en Égypte), nous lisons qu'après le rétablissement de la fortune de Job, celui donna en héritage à ses trois filles des amulettes magiques : une fois appliquées, elles ouvraient accès à un langage angélique. Sous cette influence, la première fille de Job, qui s'appelait Héméra (Ἡμέρα), «chanta dans la langue angélique» (*Testament de Job*, 48:3, ἀπεφθέγγατο δὲ τῇ ἀγγελικῇ διαλέκτῳ<sup>89</sup>) ; quand une autre fille de Job, Casia (Κασία), se ceignit de l'amulette, «sa bouche reçut la langue des Princes» (*Testament de Job*, 49:2, τὸ μὲν στόμα αὐτῆς ἀνέλαβεν τὴν διάλεκτον τῶν ἀρχῶν) ; enfin la troisième fille, Corne d'Amalthée (Ἀμαλθείας Κέρας), «se mit à chanter dans la langue de ceux qui résident dans les hauteurs, <...> Elle parla, en effet, dans la langue des Chérubins...» (*Testament de Job*, 50:1, καὶ ἔσχεν τὸ στόμα ἀποφθεγγόμενον ἐν τῇ διαλέκτῳ τῶν ἐν ὕψει, <...> λελάληκεν γὰρ ἐν τῇ διαλέκτῳ τῶν Χερουβιμ...). Contrairement à ce que l'on aurait pu penser du caractère surnaturel des langages évoqués<sup>90</sup>, le texte spécifie que, dans chacun des trois cas, les hymnes ou les prières des filles de Job ont été notés et sont désormais accessibles sous la forme de livres (*Testament de Job*, 48:3, 49:3, 50:3, 51:4). Il est important de signaler, sur ce point, la connexion du motif du langage angélique avec certaines expériences extatiques, notamment celle de la glossolalie, qui étaient répandues dans divers groupes juifs et chrétiens. Les écrits de Paul témoignent de la pratique de parler «les langues des hommes et des anges» (ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων... καὶ τῶν ἀγγέλων, 1 Cor. 13:1, voir aussi 1 Cor. 12:10, 14:2-28) dans les premières communautés chrétiennes<sup>91</sup>. D'autre part, les écrits de Qumran nous livrent un certain nombre de textes, tels la *Liturgie angélique* (4QSI 37-40)<sup>92</sup> et certains des *Hodayot*, qui suggèrent la présence du thème de la communion avec les anges à Qumran<sup>93</sup>. Il est difficile d'évaluer le rôle

<sup>89</sup> Cf. S.P. Brock (éd.), *Testamentum Iobi* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece), Leyde, 1967, pp.56-57. Ici et *infra* nous citons la traduction de M. Philonenko dans A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (éds.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), 1987, pp.1643-1644.

<sup>90</sup> En *Testament de Job* 52:7 tous les trois idiomes sont qualifiés d' ἐξάϊρετος διάλεκτος («langue extraordinaire»).

<sup>91</sup> Il est nécessaire de mentionner ici le miracle de la Pentecôte, raconté en Actes 2:1-13, qui consiste en l'acquisition instantanée de compétences linguistiques par les apôtres. Quoique le texte souligne la nature réelle des langues apprises ainsi miraculeusement, on a l'impression que ces langues étaient assez proches du baragouin : d'une part les pèlerins venus à Jérusalem de divers pays confirmèrent la réalité linguistique de ce miracle (2:7-11), d'autre part, le récit ne passe pas sous silence l'avis de ceux qui croyaient les apôtres simplement ivres (Actes 2:13). L'exégèse patristique a fréquemment lu cet épisode dans le contexte de l'histoire biblique des langues, c'est-à-dire comme une inversion du développement déclenché par la Tour de Babel : à la construction d'une tour et à la confusion s'est opposée la construction de l'Église accompagnée d'un don de langues, cf. Grégoire de Nazianze, *Discours* 41.15-17, Jean Chrysostome, *De Sancta Pentecoste Homilia* II.2, Augustin, *Sermon* 271 (PL 38, cc.1245-1246).

<sup>92</sup> Cf. J.H. Charlesworth et C.A. Newsom (éds.), *The Dead Sea Scrolls, Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, Volume 4B : Angelic Liturgy, Songs of the Sabbath Sacrifice* (The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project), Tübingen-Louisville, 1999.

<sup>93</sup> E.G. Chazon, «Liturgical communion with the angels at Qumran», dans D.K. Falk *et al.*



de l'hébreu dans ces pratiques plus ou moins mystiques<sup>94</sup>. Lucien raconte, dans un passage d'*Alexandre le faux prophète* (§13<sup>95</sup>, que nous allons citer in extenso *infra*, p.124), que le charlatan Alexandre d'Abonotique a su tromper le public en simulant la glossolalie et que son baragouin ressemblait tantôt à l'hébreu, tantôt au phénicien. Une remarque qui nous est rapportée par Origène (*Contre Celse*, VII.9-11<sup>96</sup>, voir *infra*, p.123) relate peut-être des pratiques semblables dont témoigne Celse pour les soi-disant prophètes de Palestine. Nous voyons bien que l'intérêt pour les langages du type «angélique», quoiqu'inspiré par la lecture de la Bible, - d'où les motifs du commerce avec les anges et du rétablissement de la langue première, - dépassait le souci de connaître la langue d'une Écriture déjà existante. L'accent mis sur le caractère universel de cette langue, qu'il soit conçu comme philosophique ou mystique, entraînait le tarissement de l'intérêt pour ses aspects concrets.

### La langue hébraïque comme topos narratif

Il est intéressant d'observer, dans les écrits judéo-hellénistiques et chrétiens qui ont une visée historique et qui indiquent quelle langue parlent leurs héros, que les personnages que nous entendons parler hébreu sont habituellement des protagonistes privilégiés qui se trouvent, de plus, dans une situation extraordinaire. C'est ainsi qu'en 4 Macc. 12:7 et 16:15<sup>97</sup>, nous lisons que la mère des sept frères martyrs les a exhortés à la vertu τῇ Ἑβραϊκῇ φωνῇ («en hébreu») : sur le plan narratif, ce recours peut être motivé par le besoin de parler en cachette, sans être compris par le tyran Antiochus ; nous remarquons, cependant, que cette indication linguistique marque l'acmé du récit (le martyre du septième fils, 4 Macc. 12:7 et de la mère elle-même, 4 Macc. 16:15<sup>98</sup>). Un autre recours notable à l'hébreu dans une situation non

(éds.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Oslo 1998, Leyde, 2000, pp.95-105.

<sup>94</sup> Dans le mysticisme juif ultérieur, la langue de communication avec le divin devient objet de définitions plus précises : *bShabbat* 12b rapporte l'opinion attribuée à Rav Judah (ha-Nassi ?) et à R. Yohanan (ben Zakkaï ?) selon laquelle les anges ne comprenaient pas les prières en araméen. D'autre part, les textes de la littérature des Hékhlot parlent souvent de la voix divine qui retentissait en araméen. Cf. aussi T. Suarez-Nani, *Connaissance et langage des anges* (Études de philosophie médiévale, 85), Paris, 2002.

(בְּלִשָּׁן אֱלֹהִים), cf. P. Schäfer (éd.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 2), Tübingen, 1981, §123.42, §348.48-49.

<sup>95</sup> *Alexandre le faux prophète*, dans A.M. Harmon (éd.), *Lucian with an English Translation*, vol. IV (The Loeb Classical Library), 1961.

<sup>96</sup> M. Borret (éd.), *Origène. Contre Celse, Introduction, texte critique, traduction et notes*, t. IV. (SC 150), Paris, 1969., pp.36-9.

<sup>97</sup> La datation de cet écrit proposée par E. Bickermann, qui le place dans la première moitié du I<sup>er</sup> s. ap. J.-C. sur la base de toutes sortes d'observations philologico-historiques, apparaît toujours comme la plus plausible (voir *Id.*, «The Date of Fourth Maccabees», dans *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York, 1945, pp.105-112). Cf. aussi A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre des Machabées. Introduction, traduction et notes* (Bibliothèque de l'École des hautes études ... 274 fascicule), Paris, 1939 ; pour la perspective générale voir D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, 1999.

<sup>98</sup> Ces passages élaborent le récit du *II Maccabées*, où l'héroïne s'adresse à ses fils τῇ πατρίῳ φωνῇ, «dans la langue ancestrale» (2 Macc 7:21 et 27).

moins «extraordinaire» nous est rapporté par le livre des *Jubilés* 43:15<sup>99</sup>, où nous lisons que Joseph, en se découvrant à ses frères, leur a parlé en hébreu (peut-être aussi pour éviter d'être compris des Égyptiens). Nous pouvons évoquer, dans ce contexte, les occurrences de *verba peregrina* dans les Évangiles : à côté de nombreux termes techniques empruntés à l'hébreu ou à l'araméen (comme Ῥαββούνι - «maître», Marc 10:51, Jean 20:16, Κορβᾶν - «offrande», Marc 7:11, Matt. 27:6, Ῥακά - «crétin», Matt. 5:22), nous y rencontrons des formules qui visent à transmettre telle quelle la parole de Jésus dans les moments les plus dramatiques du récit. Par exemple, Ἐφθαθά, ὃ ἐστίν, Διανοίχθητι, - «Effatha, c'est-à-dire : Ouvre-toi !» - adressé au sourd-muet en Marc 7:34 ; ou bien Ταλιθα κούμ, ὃ ἐστίν μεθερμηνευόμενον Τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε, - «Talitha kum, ce qui signifie : Fillette, je te le dis, lève-toi !» - en Marc 5:41 (voir aussi Luc 8:54), au moment d'une guérison miraculeuse ; enfin la Passion de Jésus culmine sur Ἐλωὶ ἐλωὶ λεμὰ σαβαχθάνι ; ὃ ἐστίν μεθερμηνευόμενον Ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με ; - «Eloï, eloï, lema sabachtani, ce qui signifie : Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as tu abandonné ?» - en Marc 15:34 (comparer avec Matt. 27:46). Ces passages significatifs ont évidemment suscité de nombreuses études que nous ne proposons pas de refaire<sup>100</sup> : ce qu'il nous importe de relever, c'est uniquement la référence à la langue originelle de Jésus comme marqueur de situations extraordinaires. Des *Évangiles*, nous arrivons aux *Actes*, pour repérer une mention tout à fait comparable de la langue hébraïque, dans le récit de la conversion de Paul. Comme le raconte au roi Agrippa Paul lui-même (Actes 26:14) :

πάντων τε καταπεσόντων ἡμῶν εἰς τὴν γῆν ἤκουσα φωνὴν λέγουσαν πρὸς με τῇ Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ, Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις ; σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν.

Tous nous tombâmes à terre, et j'entendis une voix qui me disait en langue hébraïque : "Saoul, Saoul, pourquoi me persécutes-tu ? Il t'est dur de ruer contre l'aiguillon".

De nouveau, l'évocation de la langue hébraïque apparaît à un moment décisif du récit ; par ailleurs, les commentateurs modernes<sup>101</sup> ont à juste titre constaté le lien de

<sup>99</sup> Voir la traduction de la version éthiopienne de ce texte par André Caquot, dans A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (éds.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), 1987.

<sup>100</sup> Nous renvoyons, pour l'aperçu et pour la bibliographie de la question, à l'article «Sémitismes» de P. Grelot, dans L. Pirot et al., *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t.12, Paris, 1996, cc.343 et 360-365. La langue parlée par Jésus a aussi suscité de nombreuses recherches, voir la bibliographie chez Grelot, *op. cit.*, voir aussi H. Ott, «Um die Muttersprache Jesu: Forschungen seit Gustav Dalman», *Novum Testamentum* 9, 1967, pp.1-25 ; J.A. Fitzmyer, «The Languages of Palestine in the First Century A.D.», dans *Id.*, *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (SBLMS, 25), Missoula, 1979, pp.29-56 ; J.M. Grintz, «Hebrew as the Spoken and Written Language in the Last Days of the Second Temple», *JBL* 79, 1960, pp.32-47 ; S. Safrai, «Spoken Languages in the Time of Jesus», *Jerusalem Perspective* 4/1, 1991, pp.3-8 ; J.P. Brown, *Israel and Hellas, III: The Legacy of Iranian Imperialism and the Individual* (BZAW, 299), Berlin-New York, 2001, pp.203-269.

<sup>101</sup> Cf. par exemple C.K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, I-II* (The International Critical Commentary), Édimbourg, 1998 ; J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and*

cette mention avec la doctrine de la langue «céleste» fort bien attestée dans le judaïsme du Second Temple (voir *supra*). Remarquons, cependant, que les *Actes* ne sont pas un traité d'angéologie, ni d'ascension spirituelle, leur cadre est strictement historique. L'usage de l'hébreu comme indice de situation extraordinaire que nous découvrons dans ce texte nous rend suspectes les indications sur le passage à l'hébreu dans les narrations proprement historiques des *Actes*. Ainsi, quand Paul, après son arrestation, s'adresse au peuple de Jérusalem τῇ Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ («en langue hébraïque», *Actes* 21:40 et 22:2), nous avons le droit de nous poser la question de savoir si nous avons affaire à un détail «historique» ou bien à un topos narratif. Nous savons que dans la littérature chrétienne ultérieure la référence à l'hébreu devient clairement une sorte de cliché narratif. Dans la littérature des *Actes* apocryphes des apôtres, la connaissance de l'hébreu est fermement reliée à l'image de l'apôtre, qui s'en sert à des moments choisis. Tout comme les martyrs de 4 *Maccabées*, les apôtres ont recours à l'hébreu lors de leur martyre : les apôtres Philippe et Barthélemy, dans les *Actes de Philippe (Martyre)*, 21[127]<sup>102</sup>, tandis que l'un était pendu la tête en bas et l'autre écartelé et cloué au mur, échangent des paroles «en hébreu» (ἐν τῇ Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ) pour se demander où était l'apôtre Jean et s'il ne fallait pas demander à Dieu que le feu détruise leurs adversaires. Lorsque Jean arrive, juste à temps pour trouver les martyrs encore vivants, il s'adresse à eux aussi Ἑβραϊστὶ («en hébreu», *Actes de Philippe, Martyre*, 23 [129]<sup>103</sup>). Comme dans les *Maccabées*, la fonction narrative de la référence à l'hébreu pouvait être de permettre aux héros de parler sans être compris de leurs antagonistes, mais nous la percevons aussi comme un indice plus large de l'importance de cet épisode dans le récit. Nous pouvons ajouter ici le témoignage tiré du recueil tardif des *Histoires apostoliques* du Ps.-Abdias (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> ss. ap. J.-C.), qui nous rapporte la dernière conversation des apôtres Jude et Simon<sup>104</sup> :

Frater, inquit, Simon, video Dominum meum Jesum Christum, vocantem nos. Similiter et Simon respondit : Diu est, quod intueor adspectum Domini in medio angelorum. <...> Igitur cum hæc secum Hebræo sermone loqueretur, apparuit eis angelus Domini, dicens : confortamini, et unum e duobus eligit : aut repentinum istorum omnium interitum, aut palmam martyrii vestri, cum fiducia boni certaminis expectate.

"Frère Simon", - dit il [sc. Jude], - "je vois mon Maître Jésus Christ qui nous appelle". Simon répondit de même façon : Il y a longtemps que j'ai la vision de Dieu au milieu des anges. <...> Pendant qu'ils s'entretenaient ainsi en hébreu, un ange du Seigneur leur apparut et leur dit : "Rassurez-vous et choisissez une de deux possibilités - ou bien la destruction subite de tous ces gens, ou bien la palme de votre martyre que vous attendez avec la certitude de livrer un bon combat.

L'usage de l'hébreu par les martyrs pendant leur passion se rattache dans ce texte à un autre motif que nous avons déjà relevé dans la littérature judéo-hellénistique,

---

Commentary (The Anchor Bible, 31), Doubleday, 1998.

<sup>102</sup> Cf. F. Bovon et al. (éds.), *Acta Philippi. Textus* (Corpus Christianorum, Series Apocrypha, 11), Turnhout, 1999, pp.374.1-2, 375.1-2. La date proposée pour ce texte se situe quelque part entre la seconde moitié du IV<sup>e</sup> et la seconde moitié du V<sup>e</sup> ss. ap. J.-C.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.378.5.

<sup>104</sup> Cf. *Apostolicæ Historiæ, De Simone et Juda, Liber VI.22*, dans J.A. Fabricius (éd.), *Codex Apocryphus Novi Testamenti...*, I-III, Hambourg, 1719, t.I-II, p.632. A notre connaissance il n'existe pas d'édition de ce texte plus récente.

celui de la langue des anges. Les derniers instants du martyr comportent naturellement des apparitions angéliques ou des manifestations de la voix divine. Or les anges et la voix divine s'expriment, selon les notions de l'époque, en une langue particulière, identifiable parfois à l'hébreu. Par exemple, nous lisons dans les *Actes d'André et de Matthias* 28, que l'apôtre André entendit, pendant son supplice, une voix divine encourageante : cette voix s'exprimait en hébreu (Τότε ἦλθεν αὐτῷ φωνὴ ἑβραϊστὶ λέγουσα... - alors vint à lui une voix disant en hébreu...) <sup>105</sup>.

La prière en hébreu paraît être un élément indispensable de l'image de l'apôtre dans ce type de littérature. Nous entendons l'apôtre Philippe prier «en hébreu» (ἐν τῇ Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ, *Actes de Philippe, Martyre* 26 [132] <sup>106</sup>) pendant son supplice ; ailleurs dans les *Actes de Philippe* nous apprenons qu'une guérison s'était effectuée grâce à cette langue (*Martyre* 9-10 [115-116] <sup>107</sup>). Enfin, voici comment les *Actes de Paul XIV.5 (Martyre de Paul, 5)* <sup>108</sup> racontent le drame de son martyre :

Τότε σταθεὶς ὁ Παῦλος κατέναντι πρὸς ἀνατολὰς καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν προσεύξατο ἐπὶ πολὺ· καὶ κατὰ προσευχὴν κοινολογησάμενος ἑβραϊστὶ τοῖς πατράσιν, προέτεινεν τὸν τράχηλον μηκέτι λαλήσας.

Alors, Paul, se tenant debout face à l'orient, pria longtemps. Et, lorsqu'il eut terminé sa prière et se fut entretenu en hébreu avec ses pères, il tendit le cou, sans plus rien dire. (Trad. de W. Rordorf <sup>109</sup>)

Remarquons la présentation de la prière comme conversation avec ses pères, eux aussi dépositaires naturels de la langue sacrée (voir *supra*, p.43) dans laquelle Paul articule son invocation.

Nous arrivons ainsi à la conclusion que la référence à la langue hébraïque dans les textes prétendus historiques de l'époque hellénistique ou romaine doit être interprétée avec précaution, c'est-à-dire plutôt lue comme une tournure narrative que comme une donnée linguistique. Même quand elle n'est pas la langue des empyrées mystiques, eschatologiques ou philosophiques, l'hébreu reste réservé à une élite de protagonistes qui s'en servent aux moments cruciaux de leurs parcours. Tout cela remet en question l'identité de la langue de la Bible : il nous semble difficile d'identifier l'hébreu des linguistes avec la langue «angélique» de même nom dont parlent nos textes. D'autre part, il est clair qu'une spéculation linguistique était nécessaire pour qu'un topos narratif comme le «recours à l'hébreu» puisse se mettre en place. Ainsi, afin de voir comment la «langue parfaite» pouvait se concrétiser sous la forme de l'hébreu biblique, il nous semble nécessaire de revenir au temps de la création ou, au moins, à l'époque de la confusion des langues, ces deux époques étant décisives dans

<sup>105</sup> Cf. D.R. MacDonald (éd.), *The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals* (SBL, Texts and Translations 33, Christian Apocrypha Series, N°1), Atlanta, 1990, p.148. La datation de cet écrit s'établit en fonction du fait qu'Origène le connaissait déjà : cela suggère les alentours de l'an 200 ap. J.-C. comme un *terminus ante quem*, voir D.R. Macdonald, *op. cit.*, pp.55-59.

<sup>106</sup> Cf. F. Bovon et al. (éds.), *Acta Philippi...*, p.385.1.

<sup>107</sup> *Ibid.*, pp.356-359.

<sup>108</sup> Cf. R.A. Lipsius (éd.), *Acta apostolorum apocrypha*, I, Leipzig, 1891 (réimpression, Hildesheim, 1959), p.115.13-16. Cet écrit provient vraisemblablement de l'Asie Mineure et date du milieu du II<sup>e</sup> s. ap. J.-C.

<sup>109</sup> Voir dans F. Bovon et P. Geoltrain (éds.), *Écrits apocryphes chrétiens*, I (Bibliothèque de la Pléiade), 1997, p.1176.

l'histoire de l'hébreu.

### «Histoire» de la langue sacrée

Une intéressante tentative exégétique pour relier l'hébreu en tant que langue «réelle» des Juifs à l'hébreu en tant que langue «primaire», est conservée dans le *Testament hébreu de Nephtali*. Ce texte représente une recension tardive du *Testament de Nephtali* des *Testaments des XII Patriarches* (voir *supra*) et remonte probablement à la source originelle hébraïque des *Testaments des XII*<sup>110</sup>. Nous lisons dans ce document que toutes les langues en usage après la Tour de Babel doivent leur origine aux anges - toutes sauf une (*Testament hébreu de Nephtali*, 8:4-6<sup>111</sup>) :

כי אז ירד הק' משמי מרמו והוריד ע' מלאכי שרת ומיכאל בראשון  
א' וציוה לכל אחד מהן שילמדו לע' משפחות יוצאי ירד נח ע' לשון  
[5]

[6] מיד ירדו המלאכים ועשו כציוי בראן  
נשאר לשון הקודש לשון עברי כי אם בבית שם ועבר ובבית אברהם  
ולא  
אבינו שהוא מבני בניהן

Car alors le Saint, béni soit son nom, descendit du haut du ciel amenant avec lui soixante-dix anges de service avec Michaël à leur tête. [5] Dieu commanda à chacun d'eux d'enseigner aux soixante-dix familles issues des reins de Noé les soixante-dix langues. [6] Tout de suite les anges descendirent accomplir la volonté de leur Créateur. Et la langue sacrée, la langue hébraïque, n'était restée qu'à la maison de Shem et d'Eber et d'Abraham, notre père, parce qu'il est de leurs descendants<sup>112</sup>.

L'histoire linguistique est conçue par notre auteur en deux étapes successives, dont la première voit l'apparition de la langue hébraïque lors de la création, provenant directement de Dieu, tandis que la deuxième commence à la Tour de Babel, où soixante-dix autres langues ont été révélées, cette fois, par les anges. La survie historique de la langue première ne nécessite, en ce cas, aucune intervention surnaturelle : une élite de justes assure la continuité de l'hébreu dès la création jusqu'à nos jours. L'antiquité de cette tradition exégétique est confirmée par son occurrence chez Origène<sup>113</sup>. Dans les *Homélies sur les Nombres* 11.4, Origène écrit<sup>114</sup> :

<sup>110</sup> Cf. A.-M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha), Leyde, 1970, p.53. A propos de l'origine du Testament hébreu cf. aussi M. De Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Study of their Text, Composition and Origin*, Assen, 1953, pp.52-53.

<sup>111</sup> R.H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs. Edited from nine MSS together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and Some Hebrew Fragments*, Oxford, 1908 (2 1966), pp.li-liii et 242-243.

<sup>112</sup> Pour la traduction de ce passage nous avons consulté la traduction anglaise de R.H. Charles, dans R.H. Charles (éd.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English...*, vol. II, Oxford, 1913, p.363.

<sup>113</sup> Cf. aussi de Jean Chrysostome, *Homélies sur la Genèse*, XXX, 4 (PG 53, c.279) ; Augustin, *De civitate Dei*, XVI.11-12 ; Eucher de Lyon, *Commentarii in Genesim*, II (PL 50, cc.942d-943c, 974c).

<sup>114</sup> Cf. W.A. Baehrens (éd.), *Origenes Werke VII : Homilien zum Hexateuch in Rufins*

Ut <...> unus aliquis fuerit, qui Babylonicam tunc uni homini impresserit linguam, et alius, qui alii Aegyptiam, et alius, qui Graecam ; et sic diversarum gentium ipsi illi fortasse principes fuerint, qui et linguarum ac loquelae videbantur auctores, manserit autem lingua per Adam primitus data, ut putamus Hebraea, in ea parte hominum, quae non pars alicuius angeli vel principis facta est, sed quae "Dei portio" permansit.

Ainsi <...> ce sera un ange qui aura appris à un homme la langue babylonienne, un autre qui aura appris l'égyptien, un autre le grec (sans doute les inventeurs des langues et des idiomes sont-ils devenus les princes des différents peuples) ; mais la langue donnée à l'origine, par l'intermédiaire d'Adam, l'hébreu selon nous, est restée dans cette portion de l'humanité qui <...> est restée la "part de Dieu". (Trad. A. Méhat<sup>115</sup>)

La conservation ininterrompue de l'hébreu depuis la création devait soulever des doutes, et c'est pour cette raison que dans le *Contre Celse* III.6-7, Origène s'attaque à la question soulevée par les critiques de l'Écriture : quelle langue parlaient les Juifs lors de leur séjour en Égypte<sup>116</sup> ? Il reconnaît en effet (*Contre Celse* III.7) que préalablement à l'Exode, les Juifs ont adopté l'égyptien comme langue, mais ensuite, - et c'était là le miracle, - à la sortie d'Égypte tout le peuple en masse reprit, comme un présent de Dieu, la langue hébraïque (παράδοξως ὁ πᾶς λαὸς οἶονεὶ θεοδώρητον διάλεκτον ἄθρόως ἀνείλφε τὴν καλουμένην ἑβραϊάν.<sup>117</sup>). Cet événement se trouve reflété dans le LXX Ps 80(81):6 - «Lorsque ils sortirent de la terre d'Égypte, il [apparemment Israël] entendit une langue qu'il ne connaissait pas» (voir *supra*), ce qui prouve, selon Origène, que le peuple d'Israël a (ré)appris l'hébreu après l'Exode. D'autre part, Origène sait que «les Hébreux, avant leur descente en Égypte, avaient déjà un langage ancestral, et les lettres hébraïques différaient des lettres égyptiennes, et c'est elles que Moïse employa pour écrire les cinq livres que les Juifs tiennent pour sacrés» (Ἑβραίων γὰρ καὶ διάλεκτος πάτριος πρὸ τῆς εἰς Αἴγυπτον αὐτῶν καθόδου ἦν, καὶ ἑβραϊκὰ γράμματα ἕτερα παρὰ τὰ Αἰγυπτίων ἦν, οἷς Μωϋσῆς χρησάμενος ἔγραψε τὰς παρὰ Ἰουδαίοις πεπιστευμένας εἶναι ἱερὰς πέντε βίβλους).<sup>118</sup> Ce langage est distinct, ajoute Origène, non seulement de l'égyptien, mais aussi du phénicien et du syriaque<sup>119</sup>. Le commentaire que fait ici Origène permet de réconcilier la tradition de l'hébreu comme langue d'Abraham, avec une autre tradition qui voyait en Moïse son inventeur, cette tradition étant tout aussi ancienne et, comme nous l'avons vu, également pourvue d'un appui scripturaire (voir LXX Ps. 80:6).

### Moïse inventeur de l'hébreu

Le rôle attribué à Moïse dans la «découverte» de l'hébreu pouvait être très éminent :

---

Übersetzung 2 : *Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices* (GCS 30), Leipzig, 1921, p.84.10-16.

<sup>115</sup> A. Méhat, *Origène, Homélie sur les Nombres. Introduction et traduction* (SC, 29), Paris, 1951, p.217.

<sup>116</sup> La persistance de cette question est attestée aussi dans la littérature rabbinique : dans le *Cantique Rabba* IV.12.1, R. Houna (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> ap. J.-C.) insiste, au nom du R. Kappara, sur le fait que les Juifs n'ont pas changé leur langue lors de leur séjour en Égypte.

<sup>117</sup> Cf. M. Borret (éd.), *Origène, Contre Celse, tome II, livres III et IV* (SC, N°136), Paris, 1968, pp.26-27.

<sup>118</sup> *Op. cit.*, pp.24-25.

<sup>119</sup> *Ibid.*

il apparaît comme l'inventeur de l'alphabet chez plusieurs historiens judéo-hellénistiques<sup>120</sup>. Eupolème (II<sup>e</sup> s. av.J.-C.), dans un fragment qui nous est parvenu dans les citations d'Eusèbe (*Préparation évangélique*, 9.26.1) et de Clément d'Alexandrie (*Stromates*, 1.153.4), affirme que Moïse était le premier inventeur de l'écriture et que l'alphabet est passé des Juifs aux Phéniciens et ensuite aux Grecs<sup>121</sup>. Un autre historiographe de cette époque, Artapan (III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> ss. av. J.-C.), témoigne de la même vision du passé. Selon lui<sup>122</sup>, Moïse (autrement dit Musée, maître d'Orphée) est crédité de l'invention du bateau, des machines pour tailler la pierre, des armes, de la philosophie et, *last but not least*, de l'écriture sacrée (τὰ ἱερὰ γράμματα) qu'il avait créée pour les prêtres<sup>123</sup>. La description qu'Artapan donne de cette écriture suggère fortement qu'il pensait aux hiéroglyphes : les caractères, semble-t-il, représentaient des animaux - les chats, les chiens et les ibis<sup>124</sup>. Nous apprenons par la suite que Moïse était non seulement l'introducteur des «lettres sacrées» mais aussi leur meilleur interprète : les gens simples et les prêtres l'honoraient beaucoup et le nommaient Hermès «à cause de son interprétation des lettres sacrées» (διὰ ταῦτα οὖν τὸν Μώϋσον ὑπὸ τῶν ὀχλῶν ἀγαπηθῆναι καὶ ὑπὸ τῶν ἱερέων ἰσοθέου τιμῆς καταξιωθέντα προσαγορευθῆναι Ἑρμῆν, διὰ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἑρμηνείαν)<sup>125</sup>. Bien que le texte biblique ne mentionne pas ces détails, le récit de la fabrication des tables de la Loi par Moïse en Ex. 34:1-28 pouvait inciter les

<sup>120</sup> Cf. l'édition de leurs fragments dans A.-M. Denis (éd.), *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca. Una cum historicorum et auctorum judaeorum hellenistarum fragmentis* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece, 3), Leyde, 1970, pp.175-202. Cf. aussi H. Tur-Sinaï, «The Origin of the Alphabet», dans *The Jewish Quarterly Review*, vol. XLI, 1951, p.277s.; A. Kleingünther, Πρῶτος εὐρετής (Philologus Supp. 26.1), Leipzig, 1933.

<sup>121</sup> Voici ce fragment dans la citation d'Eusèbe (cf. A.-M. Denis (éd.), *Op. cit.*, p.179): Εὐπόλεμος δὲ φησι τὸν Μωσῆν πρῶτον σοφὸν γενέσθαι καὶ γράμματα παραδοῦναι τοῖς Ἰουδαίοις πρῶτον, παρὰ δὲ Ἰουδαίων Φοινίκας παραλαβεῖν, Ἑλλήνας δὲ παρὰ Φοινίκων... Cf. aussi B.Z. Wacholder, *Eupolemus. A Study of Judæo-Greek Literature*, Cincinnati-Jérusalem, 1974, pp.77-83.

<sup>122</sup> Cf. A.-M. Denis (éd.), *Op. cit.*, pp.188. Ce fragment d'Artapan nous est aussi parvenu grâce à Eusèbe, *Préparation évangélique*, 9.27.4.

<sup>123</sup> La formulation est un peu ambiguë : on peut comprendre que Moïse assigna l'écriture sacrée (déjà existante alors ?) aux prêtres. Néanmoins, le contexte général est indubitablement celui d'une invention et l'introduction de l'alphabet par Moïse nous paraît tout à fait en accord avec la logique du récit chez Artapan. Voici le texte en cause : (Ἀρτάπανος δὲ φησιν) ἀνδρωθέντα δ' αὐτὸν (sc. Μώϋσον) πολλὰ τοῖς ἀνθρώποις εὐχρηστα παραδοῦναι· καὶ γὰρ πλοῖα καὶ μηχανὰς κτλ. ... καὶ τὴν φιλοσοφίαν ἐξευρεῖν· ἔτι δὲ <...> ἐκάστω τῶν νομῶν ἀποτάξαι τὸν θεὸν σεφθῆσθαι, τὰ τε ἱερὰ γράμματα τοῖς ἱερεῦσιν, εἶναι δε καὶ αἰλουρους καὶ κύνας καὶ ἴβεις· - «Une fois adulte, Moïse transmet aux gens beaucoup de connaissances utiles ; il inventa en effet des bateaux, des machines, la philosophie etc. De plus, <...> il assigna à chaque nome un dieu à adorer, et il donna aux prêtres les lettres sacrées qui étaient en même temps chats, chiens et ibis.» (Nous nous sommes servis de la traduction d'É. des Places que nous avons légèrement modifiée, voir G. Schroeder et É. des Places (éds.), *Eusèbe de Césarée, La préparation évangélique, Livres VIII-X* (SC, N° 369), Paris, 1991, p.271.)

<sup>124</sup> Encore la formulation n'est-elle pas claire, cf. la note précédente.

<sup>125</sup> Cf. A.-M. Denis (éd.), *Op. cit.*, pp.188 ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, 9.27.6.

exégètes à attribuer à Moïse le rôle d'inventeur de l'alphabet, ce passage de l'Exode étant la première occurrence du motif de l'écriture dans l'historiographie biblique. De l'invention de l'alphabet on passe facilement à l'idée de l'introduction d'une langue. Cette tradition est préservée par Théodoret de Cyr qui se demande, dans les *Questions sur l'Octateuque* (§ LXI)<sup>126</sup>, ἡ οὖν ἑβραῖα [γλῶσσα] πόθεν ἤρξατο ; - «A partir de quand est donc apparue la langue hébraïque ?». La réponse procède par une évocation du caractère sacré de la langue hébraïque<sup>127</sup> :

Οἶμαι αὐτὴν ἱερὰν εἶναι φωνὴν <...> διὰ τοῦ Μωϋσέως ὁ τῶν ὅλων Θεὸς ταύτην ἔδωκε τὴν γλῶτταν, διδακτὴν οὖσαν, οὐ φυσικὴν·

Je reconnais cette langue comme sainte <...> le Dieu de l'Univers a donné cette langue, qui est enseignée, non naturelle, par l'intermédiaire de Moïse.

Théodoret reproduit ensuite<sup>128</sup>, comme preuve scripturaire de cette assertion, le passage du Psaume 81(80):6, qui avait déjà été utilisé dans ce sens par Origène (voir *supra*)<sup>129</sup>. Remarquons cependant que l'hypothèse de l'origine «mosaïque» de l'hébreu peut avoir pour conséquence la dissociation complète de ce dernier et de la langue «primaire». Si nous attribuons l'introduction de la langue hébraïque à Moïse, nous arrivons à une contradiction exégétique avec l'hypothèse qui voit dans l'hébreu la langue de la création, de toutes les générations avant Babel et éventuellement de certains individus qui l'ont gardée même après. Comme nous le verrons dans la suite, une telle dissociation n'était pas tout à fait impossible dans l'exégèse biblique de l'époque.

### La question de la langue première

Revenons à notre enquête sur la langue de la Bible selon Philon d'Alexandrie, chez qui nous avons constaté l'emploi fréquent du terme «chaldéen» pour désigner cette langue. Nous avons évoqué, *supra*, la possibilité d'expliquer son insistance sur cette dénomination par un souci «apologétique» (étant donné la haute réputation de la science chaldéenne chez les Grecs), ou bien par la connaissance empirique des langues courantes en Orient, ou encore par des considérations exégétiques (référence aux racines chaldéennes d'Abraham). Nous avons constaté également la contradiction existant chez Philon entre la désignation de la langue de l'Écriture par le terme de «chaldéen» et l'assertion selon laquelle Abraham a abandonné la langue chaldéenne

<sup>126</sup> Cf. N. Fernández Marcos et A. Sáenz-Badillos (éds.), *Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Octateuchum* (Textos y estudios «Cardenal Cisneros», 17), Madrid, 1979, p.57.1.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p.57.2-5.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p.57.12-14.

<sup>129</sup> Cf. l'usage de ce verset des Psaumes pour appuyer la même théorie de l'origine de l'hébreu chez Grégoire de Nysse, dans *Contre Eunome* II. 255-261, cf. W. Jaeger (éd.), *Contra Eunomium libri, I* (Gregorii Nysseni Opera, I), Leyde, 1960, pp.300.27-302.24, la citation du Ps. 80 se trouve à la p.300.13-15 (= PG 45, c.997A). Un écho lointain de cette légende se trouve dans la chronique byzantine de Georges Kédrenos (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> ss. ap. J.-C.), qui est intéressant pour nous puisque il cite comme son autorité le *Livre des Jubilés* (PG 121, c.76B) : Ἄγγελος δὲ Κυρίου ἐδίδαξεν αὐτὸν (τὸν Ἀβραάμ) τὴν ἑβραϊδα γλῶσσαν, καθὼς αὐτὸς ὁ ἄγγελος τῷ Μωϋσῇ εἶπεν, ὡς ἐπὶ τῇ λεπτῇ κεῖται Γενέσει. - «Un ange de Dieu a appris la langue hébraïque à Abraham, comme ce même ange l'a communiqué à Moïse ; comme c'est écrit dans la petite Genèse».



lors de sa migration vers Canaan. Notre étude de la thématique du langage sacré dans littérature judéo-hellénistique a démontré que l'intérêt pour le langage et le souci de définir la langue «sacrée» étaient amplement présents dans la conscience de l'époque. La fluidité de la terminologie linguistique chez Philon peut donc être perçue comme un reflet de la pluralité des positions exégétiques que nous rencontrons dans la littérature religieuse du judaïsme hellénistique. Dans cette littérature, la définition de la langue «sacrée», voire de la langue de l'Écriture, dépendait de l'image que l'on se faisait de certains événements de l'histoire sacrée, telles la création ou la confusion des langues, pour n'en mentionner que les deux principaux. Nous avons examiné le contexte exégétique de la rupture d'Abraham avec le chaldéen annoncée par Philon dans le *De somniis* I.161, essayant de mettre en relief la logique intérieure et les diverses conséquences de cette hypothèse. Il nous reste maintenant à analyser l'autre proposition que Philon émet avec une fréquence bien plus grande, à savoir que la langue chaldéenne était aussi celle de la Bible.

Le corollaire exégétique de la thèse «chaldéenne» est la reconnaissance de la langue chaldéenne comme langue originelle. Remarquons, avant d'aborder la présentation des textes opportuns, que cette proposition permet d'éviter plusieurs contradictions dans le «scénario» de l'histoire sainte. Par exemple, le fait que les aïeux d'Abraham aient préservé l'usage de la langue originelle ne contredit pas le fait que sa langue soit chaldéenne (ce fait nous étant suggéré par le texte biblique qui évoque explicitement la provenance chaldéenne d'Abraham). De même, l'introduction de la langue hébraïque (si, à l'opposé de Philon, nous admettons son existence) peut alors être facilement attribuée à Moïse, hypothèse qui, comme nous l'avons vu, ne manquait pas de preuves scripturaires. Nous trouvons les traces de ce courant exégétique chez plusieurs écrivains chrétiens et juifs du début de notre ère, par exemple dans un traité dont le titre est *Les mystères des lettres grecques*, et qui nous est parvenu en versions copte et arabe. Ce traité, dont l'auteur paraît être S. Sabas<sup>130</sup> (c. 439 - 532 ap. J.-C., actif en Palestine), est une traduction faite à partir d'une langue difficile à identifier. L'auteur trahit une connaissance du grec, du syriaque et de l'hébreu. La référence à l'hébreu perceptible dans maintes interprétations de lettres qu'il propose, indique la provenance juive de certaines couches au moins de ce texte. Au sujet de la langue originelle nous lisons, dans le chapitre III des *Mystères*, la remarque suivante<sup>131</sup> :

Avant toutes choses existaient la langue et les lettres des Syriens, c'est-à-dire la langue profonde des Chaldéens. On connut ces lettres dans la génération d'Énoch, selon ce qui nous a été rapporté : et cela fut trouvé par un esprit de Dieu qui était dans le bienheureux Énoch ... Donc, quant à cette langue des Syriens, les vingt-deux lettres qu'elle compte, étaient du domaine de tous les grammairiens vivant sous le ciel, jusqu'au temps de la tour et de la dispersion des langues. Au reste, ces lettres des Syriens ne furent pas (des signes émanés) des hommes, mais (tracés) par la main et le doigt de Dieu, qui grava les caractères de ces lettres dans une table de pierre, à l'instar des tables de la loi.

<sup>130</sup> Cf. A. Hebbelynck (éd.), *Les mystères des lettres grecques, d'après un manuscrit copte-arabe de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford. Texte copte, traduction, notes*, Louvain, 1902, p.8-9. Après l'achèvement de cet ouvrage nous avons appris que le texte grec des *Mystères*... a été découvert et fait l'objet d'une édition, sous la direction de Jean Reynard, à paraître prochainement aux Sources Chrétiennes.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p.107-109.

Mis à part l'intéressante attribution de l'invention de l'alphabet à Énoch<sup>132</sup>, notons l'équation que ce passage fait entre les langues chaldéenne et syriaque. Nous avons déjà constaté que l'adverbe Συριστὶ désignait la langue des Chaldéens selon les traducteurs grecs du livre de Daniel (Dan. 2:4), et que Jérôme identifiait au chaldéen la langue de la portion araméenne du même livre. Cette équation nous permet de comprendre les fondements exégétiques de plusieurs autres textes octroyant la primauté à la langue syriaque. Ainsi, la *Caverne des Trésors*, qui paraphrase l'histoire biblique en syriaque (c. III<sup>e</sup> s. ap. J.-C.<sup>133</sup>), utilisant maintes traditions préchrétiennes<sup>134</sup>, relate de la manière suivante les conditions de vie qui régnaient avant la Tour de Babel (*Caverne des Trésors*, XXIV, 10-11<sup>135</sup>) :

[illegible]

Depuis Adam jusque là, (il y eut) une (seule) langue. Tous parlèrent cette langue ample et vaste [c'est-à-dire très répandue]<sup>136</sup>, la langue syriaque qui est araméenne. Car cette langue est reine de toutes langues. [11] Or les écrivains anciens commirent une erreur en ce qu'ils écrivirent que la (langue) hébraïque est antérieure et ils mêlèrent là l'erreur à leurs ouvrages. En effet, toutes les langues qui sont sur la terre prirent origine de la langue syriaque ... (Trad. S.-M. Ri<sup>137</sup>)

Il a déjà été noté que les textes affirmant la supériorité du syriaque proviennent presque toujours des cercles syrophones. Cependant, la polémique sur la suprématie de l'hébreu qui affleure dans ce texte pouvait avoir d'autres raisons que le patriotisme local ou la polémique contre le judaïsme. Il est à remarquer que la thèse de la primauté de l'*araméen* est aussi attestée dans la littérature juive rabbinique. Dans

<sup>132</sup> Cf. l'assertion qu'Énoch fut le premier à apprendre l'art d'écriture dans *Jubilés*, 4:15.

<sup>133</sup> A propos de la datation cf. S.-M. Ri (éd.), *La Caverne des trésors. Les deux versions syriaques* (CSCO 487 : Scriptores syri, 208), Louvain, 1987, pp.XVII-XVIII et XXII-XXIII ; cf. aussi l'article sur la *Caverne* de S.P. Brock, dans A.-M. Denis et al., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, I-II, Turnhout, 2000, vol.1, pp.30-36.

<sup>134</sup> S.-M. Ri, *op. cit.*, p.XIIIn1.

<sup>135</sup> Nous reproduisons ici le texte de la soi-disant recension orientale, cf. S.-M. Ri (éd.), *La caverne des trésors. Les deux versions syriaques* (CSCO 486 : Scriptores syri, 207), Louvain, 1987, p.186. Remarquons que la différence entre les versions orientale et occidentale pour ce passage est minime.

<sup>136</sup> Ce sens devient plus apparent dans la recension occidentale du même texte (cf. S.-M. Ri (éd.), *La caverne des trésors. Les deux versions syriaques* (CSCO 486 : Scriptores syri, 207), Louvain, 1987, p.187), mais surtout dans la version géorgienne, cf. J.-P. Mahé (trad.), *La caverne des trésors. Version géorgienne* (CSCO 527 : Scriptores iberici, 24), Louvain, 1992, p.44.10.

<sup>137</sup> Cf. S.-M. Ri (éd.), *La caverne des trésors. Les deux versions syriaques* (CSCO 487 : *Scriptores syri*, 208), Louvain, 1987, pp.70-72.

*bSanhédrin* 38b nous voyons Rav Yehouda dire au nom de Rav, qu'Adam parlait l'araméen : cette conviction se fonde sur une analyse quasi linguistique du Ps. 139:17, dont la composition était attribuée à Adam dans l'exégèse rabbinique<sup>138</sup> :

ואמר רב יהודה אמר רב : אדם הראשון בלשון ארמי ספר  
שנאמר ולי מה יקרו רעים אל

Rav Yehouda a rapporté cet enseignement de Rav : le premier homme discourait en araméen, puisqu'il est dit "Que tes pensées me sont difficiles, ô Dieu !".

L'observation de Rav porte sur les différents sens que les mots יקר et רעים peuvent avoir en hébreu et en araméen. En hébreu רעים signifierait «tes amis» et יקר signifierait «précieux» (la Septante traduit ainsi ce verset : «Quant à moi, tes amis me sont très estimables, ô Dieu»<sup>139</sup>), alors que les connotations araméennes de mêmes racines sont «pensée» (רעיונות), peut-être faut-il aussi ajouter (רונות) et «lourd» (יקר), ce qui convient beaucoup mieux dans le contexte du Psaume. Ainsi, l'apparition de mots araméens dans un psaume attribué à Adam constitue une preuve tangible du fait que l'araméen était sa langue originelle<sup>140</sup>. La logique intérieure d'un raisonnement de ce type est bien mise en relief dans une remarque tirée des *Questions sur l'Octateuque* de Théodore de Cyr :

*Question LX sur la Genèse*<sup>141</sup> : Ποία γλῶσσα ἀρχαιοτέρα ; Δηλοῖ τὰ ὀνόματα· Ἀδὰμ γὰρ καὶ Κάιν καὶ Ἀβελ καὶ Νῶε, τῆς Σύρων ἴδια γλώττης· ἀδαμθὰ γὰρ τὴν ἐρυσθρὰν γῆν ἔθος τοῖς Σύροις καλεῖν. Ἀδὰμ τοίνυν, ἡ ὁ γήινος ἢ ὁ χοϊκός ἐρμηνεύεται, καὶ Κάιν κτήσις, τοῦτο δὲ ὑμῶν ὁ Ἀδὰμ εἶρηκεν· «ἐκτεσάμην

<sup>138</sup> Cf. J.-J. Gugenheim *et al.* (éds.), *Le Talmud. L'Édition Steinsaltz. Sanhédrin* 2, Paris, 1997, pp.174-175. Pour la traduction nous avons également consulté la version de J. Shachter dans I. Epstein (éd.), *The Babylonian Talmud : Seder Nezikin III : Sanhedrin* (The Sincino Talmud), Londres, 1961, p.243.

<sup>139</sup> Cf. LXX Ps. 138:17, Ἐμοὶ δὲ λῖαν ἐτμήθησαν οἱ φίλοι σου, ὁ Θεός.

<sup>140</sup> Cf. le même raisonnement philologique employée pour prouver la primauté de l'hébreu dans *Genèse Rabba* 18:4 et 31:8, où RR. Pinhas et Hilkiyahu affirment, sous l'autorité du R. Simon, que l'hébreu est la langue de la création, sur la base de la correspondance entre les mots *ish* et *isha*, impossible en d'autres langues : כשם שניתנה בלשון הקודש

כך נברא העולם בלשון הקודש שמענו מימך אומר גיני גיני

איתא איתתא אנתרופי אנתרופי גברא גברתא אלא איש ואשה

: «De même qu'elle (sc. la Torah) a été donnée en langue sainte, le monde aussi a été créé avec cette langue. Entendrais-tu dire גיני גיני (c.-à-d., γυνή accompagné d'une forme de masculin fantaisiste ; suivent les transcriptions d'autres mots grecs et syriaques accompagnées de dérivés impossibles), alors dans le cas d'*ish* et *isha* les termes correspondent». Cf. J. Theodor et Ch. Albeck (éds.), *Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary*, I-III, Jérusalem, 1996, vol. I, pp.164-165 et 281..

<sup>141</sup> Cf. N. Fernández Marcos et A. Sáenz-Badillos (éds.), *Theodoretus Cyrensis Quaestiones in Octateuchum* (Textos y estudios «Cardenal Cisneros», 17), Madrid, 1979, p.56.11-18.

ἄνθρωπον διὰ τοῦ Θεοῦ. καὶ Ἄβελ πένθος· πρῶτος γὰρ οὗτος ὤφθη νεκρός· καὶ πρῶτος τοῖς γεγεννηκόσι προῦξένησε πένθος· καὶ Νῶε ἀνάπαυσις.

Quelle langue est la plus ancienne ? Les noms le montrent ; en effet Adam et Caïn, Abel et Noé sont propres à la langue syriaque ; car les Syriens ont coutume d'appeler la terre rouge "adamta". Ainsi, Adam signifie soit "terrien" soit "fait de la poussière" et Caïn "acquisition", puisqu'Adam a dit en jubilant, "J'ai acquis un homme, par Dieu". Et Abel signifie "deuil", car il a été le premier à être vu mort et le premier de toute créature à recevoir deuil. Enfin Noé signifie "repos".

La Bible elle-même n'indique pas en quelle langue furent donnés les premiers noms : rien n'empêchait l'exégète ancien de chercher le contexte linguistique de l'«onomaturgie» d'Adam parmi les langues vivantes (la notion d'anachronisme étant un apport de la critique historique moderne)<sup>142</sup>. Or la langue syriaque<sup>143</sup> non seulement permettait de rendre compte des étymologies bibliques, mais aussi se vantait d'un long passé et pouvait même être identifiée au chaldéen d'Abraham<sup>144</sup>. Que le concours de toutes ces circonstances ait conduit les exégètes à conclure à la primauté du syriaque, n'était rien moins que naturel. Nous omettons de présenter d'autres textes émanant de la tradition syriaque<sup>145</sup>. Appuyée par l'autorité de Théodore et d'Éphrem (c. 306-373 ap. J.-C.)<sup>146</sup>, l'idée de la primauté de la langue

<sup>142</sup> Cf. le «déchiffrement» du nom d'Adam comme une abréviation formée par l'initiale des mots grecs Ἀνατολή (le levant), Δύσις (le couchant), Ἄρκτος (le nord) et Μεσημβρία (le sud), qui remonte à l'exégèse judéo-hellénistique, voir 2 *Énoch* 30:13 ; *Oracles sibyllins*, III. 24-26 ; *Questions de Barthélemy*, 4.53 ; pseudo-Cyprien, *De duobus montibus Sina et Sion*, 4 ; Augustin, *Tractatus in Iohannis Evangelium*, IX, 4. Une telle lecture suggère potentiellement d'attribuer la primauté à la langue grecque, hypothèse que nous trouvons formulée plus tardivement par Eutyché d'Alexandrie (877-940 ap. J.-C.) à qui il parut plausible d'assigner le rôle de langue première plutôt au grec qu'à l'hébreu ou au syriaque (quoique il ne fasse pas de référence à l'explication fantaisiste du nom d'Adam, cf. *Annales*, 51, trad. latine dans PG 111, c.919a). Il est curieux que la question linguistique émerge dans la conversation de Dante avec Adam au Paradis, cf. *Paradiso* XXVI, 124-138 ; voir à ce propos U. Eco, *Serendipities. Language and Lunacy*, San Diego-Londres, 1999, pp.23-51 et S. Morinus (Étienne Morin), *Exercitationes de lingua primæva ejusque appendicibus...*, Utrecht (Apud Gulielmum Broedelet), 1694, pp.27sqq..

<sup>143</sup> Bien connue de Théodore, cf. J.-N. Guinot, *L'Exégèse de Théodore de Cyr* (Théologie historique, 100), Paris, 1995, p.195.

<sup>144</sup> Ajoutons ici que le nombre de caractères de l'alphabet syriaque (22) égale celui de l'hébreu biblique.

<sup>145</sup> Cf. l'exposé des opinions des auteurs syriaques tardifs chez A. Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Band I, Stuttgart, 1957, pp.258-292. Parmi les sources, mentionnons par exemple A. Levene (éd.), *The Early Syriac Fathers on Genesis. from a Syriac Ms. on the Pentateuch in the Mingana Collection...*, Londres, 1951, pp.50-51 et 85-86 ; J.-M. Vosté et C. Van den Eynde (éds.), *Commentaire d'Iso'dad de Merv sur l'Ancien Testament : I. Genèse* (CSCO, 126 : Scriptores syri, 67), p.135.8sqq. (cf. aussi la traduction de C. Van den Eynde, *Commentaire d'Iso'dad de Merv sur l'Ancien Testament : I. Genèse* (CSCO, 156 : Scriptores syri, 75), p.147.) ; voir aussi le *Dialogue de Grégoire et Basile*, préservé en arabe et présenté par G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Band I (Studi e Testi, 118), Vatican, 1944, pp.324-326.

<sup>146</sup> Bien que l'idée de la primauté du syriaque soit fréquemment attribuée à Éphrem, nous n'avons pu trouver chez lui que des allusions à cette doctrine ; la moins vague de ses

syriaque est parvenue jusqu'à Barhebraeus (Abu'l Faraj, 1226-1286 ap. J.-C.), qui désigne comme langue première tantôt le syriaque<sup>147</sup> tantôt le chaldéen<sup>148</sup>, et ensuite a été reprise par les premiers grammairiens syriaques des temps modernes. En 1657 encore Brian Walton, dans les *Prolégomènes* à sa *Biblia polyglotta* (1657), était ainsi obligé d'affronter la thèse de Georges Amira, prêtre maronite et auteur d'une grammaire syriaque parue en 1569, qui soutenait la primauté du syriaque en s'appuyant, entre autres sources, sur Philon d'Alexandrie<sup>149</sup>. Il est curieux de noter que même en 1860 une grammaire syriaque publiée à Rome par Josèphe Guriel commençait par cette brave assertion : «Chaldaica lingua, cum sit omnium linguarum princeps, et mater...»<sup>150</sup>.

### La langue sacrée entre l'hébreu et l'araméen

Essayons maintenant de dresser le bilan de notre étude sur les différentes approches de la langue de la Bible dans les milieux judéo-hellénistiques. L'étude que nous y avons consacrée démontre premièrement la tendance à accorder à la langue biblique un statut particulier : qu'il s'agisse de la langue d'Adam, ou de la langue des anges, ou bien de celle des justes après la résurrection, nous percevons, à l'arrière-plan de toute affabulation de ce genre, le souci de définir la langue de l'Écriture. Autrement dit, nous supposons que c'est l'intérêt porté à la langue de la Bible qui seul a pu donner naissance à cette abondante spéculation sur les langages parfaits, angéliques, adamiques et ainsi de suite, que nous trouvons dans la littérature de la période du Second Temple. L'idée de sacralisation d'une langue implique la restriction de son usage à des individus privilégiés (tels les Patriarches, les anges ou les justes) et à des contextes spécifiques<sup>151</sup>. Une autre composante de cette sacralité est la délimitation des matières dont il est possible de parler en cette langue : il est clair

allusions se trouve en *Hymnes sur la foi*, 60.10-12, cf. E. Beck (éd.), *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* (CSCO, 154 : Scriptorum syri, 73), Louvain, 1955, pp.187-188 et la traduction *Idem*, (CSCO, 155 : Scriptorum syri, 74), pp.162-163.

<sup>147</sup> Cf. M. Sprengling et W.C. Graham (éds.) *Barhebraeus's Scholia on the Old Testament. Part I: Genesis - II Samuel* (The University of Chicago Oriental Institute Publications, XIII), Chicago, 1931, pp.44(1.26sq)-45.

<sup>148</sup> Cf. E.A. Wallis Budge (éd.), *The Chronography of Gregory Abū'l Faraj ... translated from the Syriac*, vol I, Londres, 1932, p.4. Cf aussi un passage cité sans indication de source dans J. Guriel, *Elementa linguæ chaldaicæ quibus accedit series Patriarcharum chaldeorum*, Rome, 1860, pp.5-6n1.

<sup>149</sup> Cf. B. Walton, *Prolegomenon III*. §§3-12 (nous nous sommes servis de l'édition de J.A. Dathe, *Briani Waltoni in Biblia polyglotta prolegomena*, Leipzig, 1777, pp.73-82) et *Introduction* dans G.M. Amira, *Grammatica syriaca, sive chaldaica*, Rome, 1596, (les pages de l'introduction ne sont pas numérotées). Cf. aussi S. Morinus (Étienne Morin), *Exercitationes de lingua primæva ejusque appendicibus...*, Utrecht, 1694.

<sup>150</sup> 'Cf. J. Guriel, *Elementa linguæ chaldaicæ quibus accedit series Patriarcharum chaldeorum*, Rome, 1860, p.5. Cf. un aperçu de développements ultérieures de cette thématique dans M. Olender, *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel* (Hautes Études : Essais), Paris, 1989.

<sup>151</sup> Cf. la spéculation sur la formule *לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ* interprétée comme signifiant «la langue du Sanctuaire» (c.-à.-d., parlée dans l'enceinte du Temple), par A. Serandour qui ne cite pourtant aucune source de cette lecture dans les écrits extra- et post-bibliques, cf. A. Serandour, «Remarques sur le bilinguisme dans le livre d'Esdras», dans F. Briquel-Chatonnet (éd.), *Mosaïque de langues, mosaïque culturelle. Le bilinguisme dans le Proche-Orient Ancien* (Antiquité sémitiques, I), Paris, 1996, pp.131-144.

qu'il ne doit pas s'agir de sujets profanes. Nous distinguons ainsi deux aspects de l'hératisme linguistique : l'aspect contextuel, que nous pourrions aussi nommer «topique», et l'aspect lié au message que cette langue véhicule, donc «sémantique». Nous constatons la présence de cette thématique dans la littérature produite en Palestine (*Jubilés*, *Testaments des XII Patriarches*, *Midrash Rabba*), ainsi que dans les écrits originaires de la diaspora (Philon). Autant dire que le souci de comprendre la nature du langage biblique était présent à l'esprit non seulement des exégètes hellénophones, chez qui on s'attendrait naturellement à une plus grande ignorance de l'hébreu (et par conséquent, à un intérêt pour cette langue), mais aussi des exégètes palestiniens, dont la compétence en cette langue devait être plus vive. Les termes employés pour la langue des Écritures ne sont pas notablement moins ambigus chez un auteur comme Flavius Josèphe qui, de par sa formation, avait accès directement à l'hébreu et à l'araméen comme au grec.

Mis à part la tendance générale à la sacralisation du langage que nous avons dégagée dans nos textes-sources, nous y relevons plus concrètement une hésitation dans les désignations de la langue de la Bible, entre hébreu et chaldéen (voire araméen). Nous avons vu l'insistance que met Philon à présenter cette langue comme étant chaldéenne : l'étude historique et exégétique de cette assertion, que nous avons effectuée, démontre qu'il s'agit d'une thèse appuyée par des raisons plus fortes que la légendaire ignorance de l'hébreu par Philon. La désignation du langage de la Bible comme chaldéen a des fondements tout à fait solides dans l'exégèse et dans la science de l'époque ; variantes et élaborations de la «théorie» chaldéenne apparaissent ultérieurement chez divers auteurs juifs et chrétiens. La flexibilité des bornes entre l'araméen (en suivant les anciens, nous l'identifions au chaldéen, voir *supra*) et l'hébreu est un phénomène évident déjà dans un livre comme *Daniel*, où l'auteur se soucie peu de la différence entre ces deux langues. En réunissant dans un seul livre des chapitres écrits tantôt en hébreu tantôt en araméen<sup>152</sup>, l'auteur, ou tout «éditeur» responsable de la forme actuelle du livre<sup>153</sup>, donne à comprendre que l'audience qu'il vise était à même de lire les deux langues<sup>154</sup>. Nous avons vu aussi (*supra*), que Josèphe, quand il parle de sa langue ancestrale, a souvent du mal à distinguer l'araméen et l'hébreu<sup>155</sup>.

<sup>152</sup> Sont rédigés en hébreu les chapitres 1:1-2:4a et 8:1-12:13 du livre, tandis que l'araméen apparaît dans la longue section du 2:4b-7:28. Cf. A.S. van der Woude, «Die Doppelsprachigkeit des Buches Daniel», dans A.S. van der Woude (éd.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 106), Louvain, 1993, pp.3-12 ; H. Rouillard-Bonraissin, «Problèmes du bilinguisme en Daniel», dans F. Briquel-Chatonnet (éd.), *Mosaïque de langues, mosaïque culturelle. Le bilinguisme dans le Proche-Orient Ancien* (Antiquité sémitiques, I), Paris, 1996, pp.145-170.

<sup>153</sup> Cf. son portrait dans L.L. Grabbe, «A Dan(i)el for all Seasons», dans J.J. Collins et P.W. Flint (éds.), *The Book of Daniel. Composition and Reception*, vol. 1 (SVT 83,1), Leyde-Cologne, 2001, pp.231-236.

<sup>154</sup> D'autres occurrences de l'araméen dans la Bible (Gen. 31:47, Jér. 10:11 et surtout Ezra 4:8-6:18, 7:12-26) représentent essentiellement le même défi pour le lecteur. Le cas de Daniel est remarquable surtout parce que le changement de langue y est explicitement signalé.

<sup>155</sup> Signalons la même fluidité terminologique dans le *Nouveau Testament* : les noms araméens sont déclarés comme écrits ἐβραϊστί dans Jean 5:2 (Βηθζαθά) et 19:13 (Γαββαθά) et 17 (Γολγοθά). Cependant, les deux mots notés ἐβραϊστί dans l'Apocalypse (Ἀβαδδών, 9:11 et Ἀρμαγεδών, 16:16) sont hébreux.

### Interférence des deux langues sémitiques dans la Septante

Le même manque de différenciation entre les deux idiomes se manifeste enfin chez les traducteurs de la Septante, par exemple dans leur transcription en grec de plusieurs termes techniques du vocabulaire religieux hébreu qui reprend souvent la forme *araméenne* de ces mots<sup>156</sup> :

σάββατα (hébreu שַׁבָּת, araméen שַׁבְּתָא)<sup>157</sup>, - Ex.16:23,25, 20:10, 31:13sq., 35:2, Lev. 16:31, 23:3sq., 25:2sq., 26:34sq., Deut. 5:14 etc. ;

μάννα (hébreu מָן, rendu comme μάν, dans Ex. 16:31,33,35 ; araméen מַנְנָא)<sup>158</sup>, - Num. 11:6,8,9, Deut.8:3, 16, Jos. 5:11,12, Néh. 9:20, 13:9, Ps. 77:24, etc. ;

πάσχα (hébreu פֶּסַח, araméen פֶּסְחָא)<sup>159</sup>, - Ex. 12:11,21,27,43,48, 34:25, Lev. 23:5, Num. 4:6,10sq., 9:2, 28:16, 33:3, Deut. 16:1sq. etc. ;

σίκερα (hébreu שִׁכְרָה, araméen שִׁכְרָא)<sup>160</sup>, - Lev. 10:9, Num. 6:3, 28:7, Deut. 14:26, 29:6, Juges 13:4,7(A), 13:14(A, B), Is. 5:11,22, 24:9, 28:7, 29:9.

γῶρας (hébreu גֹּרֵר, araméen גִּיּוֹרָא)<sup>161</sup>, Ex.12:19, Is. 14:1.

On remarque aussi l'apparition des terminaisons araméennes dans la transcription que les Septante font des formes du pluriel hébreu<sup>162</sup> : θεραφίν/θεραφείν pour הַרְפִּים (Juges 17:5[A, B], 18:14,18,20[A, B], 1 Reg. 15:23 etc.), ναθεινὸν pour נֹחֲתִים (2 Esdr. 2:58), σαραφείν pour שַׂרְפִּים (Is. 6:6), χερουβείν ou χερουβίν pour כְּרוּבִים (Gen. 3:24, Ex. 25:17-21, 26:1,31, 37:3,5,6, 38:6<sup>163</sup>, Pss. 79(80):1, 98(99):1).

<sup>156</sup> Cf. M. Harl et al., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au christianisme ancien), Paris, 1988, pp.260-263 ; E. Tov, «Loan Words, Homophony and Transliterations in the Septuagint», dans *Biblica* 60, 1979, pp.216-236, repris dans *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (S.V.T., LXXII), Leyde-Cologne, 1999, pp.165-182 ; P. Walters (éd. par D.W. Gooding), *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation*, Cambridge, 1973, pp.155-196.

<sup>157</sup> Cf. A. Pelletier, «Σαββατα, Transcription grecque de l'araméen», dans *Vetus Testamentum*, XXII, 1972, pp.436-447.

<sup>158</sup> Cf. P. Walters (éd. par D.W. Gooding), *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation*, Cambridge, 1973, pp.170-171.

<sup>159</sup> *Op. cit.*, pp.169-170.

<sup>160</sup> *Ibid.*.

<sup>161</sup> *Ibid.*, pp.33-34 et 173-174.

<sup>162</sup> Cf. E. Tov, «Loan Words ...», repris dans *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (S.V.T., LXXII), Leyde-Cologne, 1999, pp.177-178 ; I.L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems* (Mémoires de la Société «Ex Oriente Lux», N° 9), Leyde, 1948, p.65n.40.

<sup>163</sup> Fidèles à leur notion de *veritas hebraica*, Rahlfs et Wevers corrigent en χερουβίμ la forme χερουβείν que donnent les manuscrits, notamment l'Alexandrinus, dans tous ces passages du Pentateuque.

La tendance à faire alterner l'araméen et l'hébreu est perceptible aussi dans le domaine lexicologique : des soi-disants araméismes, c'est-à-dire des traductions de mots faites à partir d'un sens absent de l'hébreu, mais attesté en araméen, ont été relevés dans presque tout le corpus de la Bible grecque<sup>164</sup>. L'interférence d'une sémantique autre qu'hébraïque, chez les traducteurs de la Septante, a été remarquée par de nombreux savants qui attribuent habituellement la source de cette interférence aux langues araméenne, hébraïque mishnique et même arabe<sup>165</sup>. Pour illustrer ce phénomène, nous présentons quelques exemples tirés d'études récentes consacrées à cette question :

- le verbe **לָרָגַל**<sup>166</sup>, dans l'hébreu biblique, a le sens de «chanceler», «trembler» qui est adéquatement rendu dans la Septante par **ταράσσειν**, **θαμβεῖν**, **σαλεύειν** ; à côté de ces traductions nous trouvons également l'équivalent **ὀργίζω** («être en colère», «s'irriter») qui apparaît en Gen. 45:24, Ex. 15:14, 4 Reg. 19:28, Pss. 4:5, 98(99):1, Prov. 29:9, Job 12:6, et qui correspond à la signification de la racine **לָרָגַל** en araméen. L'insuffisance de cette traduction devient manifeste dans le Ps 4:5, où le substrat hébreu **לֹא תִרְגְּזוּ וְלֹא תִחַטְּאוּ** - «Tremblez et ne péchez plus» - est rendu par **ὀργίξεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε** (irritez-vous et ne péchez pas), ce qui donne un sens moins limpide. Certes, des considérations d'homéophonie (combinaison des consonnes r-g-z) pouvaient aussi affecter le travail du traducteur, mais leur rôle nous semble plutôt complémentaire<sup>167</sup>.

- En Gen. 18:12, la réplique de Sara, **אֲחֵרִי בִלְחִי הִיחָה לִּי עֲדֹנָה** - «Maintenant que je suis usée, pourrais-je avoir la volupté», - devient sous la plume du traducteur, - **Οὕτω μὲν μοι γέγονεν ἕως τοῦ νῦν** - «Cela ne m'est pas encore arrivé jusqu'à maintenant». Le mot **עֲדֹנָה** («volupté», «plaisir charnel») constitue un hapax dans le TM et avait été lu par le traducteur selon le sens attesté en araméen, «jusque là», «jusqu'à maintenant». Ce sens est présent aussi dans l'hébreu tardif (une occurrence en Ecclésiaste 4:2), mais comme le remarque justement J. Joosten<sup>168</sup>, il paraît très invraisemblable que le traducteur du Pentateuque ait consulté l'Ecclésiaste pour produire sa traduction. Ce qui semble plus plausible dans ce cas, c'est de supposer que le traducteur était guidé par la

<sup>164</sup> Certes, il est parfois difficile de distinguer les choix des traducteurs dictés par la connaissance de l'araméen des cas où ce sont les formes tardives de l'hébreu (l'hébreu mishnique) qui influent. Cependant, un nombre important d'exemples manifeste la connexion araméenne de façon non ambiguë.

<sup>165</sup> De nombreux «arabismes» ont été relevés dans la Septante par G.R. Driver et D. Winton Thomas (cf. S. Jellicoe, *The Septuagint in Modern Study*, Oxford, 1968, pp.324-327 ; G.R. Driver, «Supposed Arabisms in the Old Testament», *JBL* 55, 1936, pp. 101-120) ; Driver attribuait aux traducteurs une connaissance de la couche antique de l'hébreu qui n'était préservée qu'en arabe. Quoique une telle hypothèse en elle-même n'ait rien d'impossible, il est à noter que presque toutes les racines ainsi relevées sont aussi attestées en araméen et qu'il semblerait plus plausible de parler de l'apport de ce dernier.

<sup>166</sup> Signalé dans J. Joosten, «On the LXX Translators' Knowledge of Hebrew», dans B.A. Taylor (éd.), *X Congress of the IOSCS Oslo Congress, 1998* (SBL SCS Series, 51) Atlanta, 2001, pp.165-179 (cf. Appendix).

<sup>167</sup> Cf. J. Barr, «Doubts about Homoeophony in the Septuagint», *Textus* 12, 1985, p.19-34.

<sup>168</sup> Cf. J. Joosten, «On the LXX Translators' Knowledge ...», p.173.



connaissance de la langue parlée de son temps.

- La traduction du mot רָעִי par φρονεῖν en Is. 44:28 (הָאֲמַר לְכוּרֶשׁ רָעִי) - «C'est moi qui dis de [ou : à] Cyrus : mon berger [ou : ami]» ; ὁ λέγων Κύρω φρονεῖν - «qui dit à Cyrus de réfléchir») reflète la lecture du verbe araméen רַעְדָּרְעָא qui a le sens de «penser», «réfléchir», tandis que la racine hébraïque n'a pas de telles connotations<sup>169</sup>.

- Dans le Ps. 40:5c, וְלֹא פָנָה אֶל רְהִיבִים וְשֹׁטִי כִזָּב, - «qui ne s'est pas tourné vers les arrogants, ni vers les sectateurs du mensonge», - le participe du verbe hébreu שׁוּט (se détourner) a été compris comme étant de l'araméen שֻׁטָא/שֻׁטִי (être insensé), ce qui a amené le traducteur à rendre ce verset (LXX Ps. 39:5b) par καὶ οὐκ ἐνέβλεψεν εἰς ματαιότητας καὶ μανίας ψευδεῖς, - «qui n'a pas fixé les yeux sur la vanité et la fausse folie»<sup>170</sup>.

### De quelle langue traduisaient les Septante ?

La liste de ces exemples peut être facilement augmentée<sup>171</sup>, ce qui suggère de remettre en question la compétence linguistique des traducteurs bibliques. Que peut-on conclure à partir de ces preuves de l'interférence de l'araméen (mais aussi de l'hébreu tardif) dans le travail des traducteurs ? J. Joosten formule ainsi l'opinion partagée par la majorité des savants modernes : tout en travaillant sur l'hébreu, les traducteurs de la Septante étaient néanmoins exposés à d'autres influences linguistiques, et c'est ainsi qu'un certain nombre d'araméismes et d'usages hébreux tardifs s'est introduit dans leur traduction<sup>172</sup>. Dans cette optique, l'interférence des langues vernaculaires semble plutôt un hasard, dû à l'«inattention» des scribes sacrés qui n'ont pas veillé assez sur la pureté de l'hébreu, et ont laissé s'infiltrer dans le travail de traduction des bribes de la langue profane. Il est évident qu'accepter ou rejeter cette hypothèse équivaut à établir le contexte culturel et linguistique du travail des traducteurs. Or c'est précisément un sujet sur lequel nous n'avons presque pas de renseignements, à part les conjectures de H. Rabin et d'E. Bickermann<sup>173</sup> qui

<sup>169</sup> Cf. G.R. Driver, *Compte rendu des Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias* de J. Ziegler, dans *JTS* 36, 1935, p.82.

<sup>170</sup> Cf. J.H. Sailhamer, *The Translational Technique of the Greek Septuagint for the Hebrew Verbs and Participles in Psalms 3-41* (Studies in Biblical Greek, 2), New York - Paris, 1991, p.188.

<sup>171</sup> Cf. d'autres exemples chez E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, (Jerusalem Biblical studies), Jérusalem, 1981, pp.125-126, 165, 249-250 (N.B. la bibliographie de la question, p.249n.33) ; J. Joosten, «On the LXX Translators' Knowledge of Hebrew», Appendix, dans B.A. Taylor (éd.), *X Congress of the IOSCS Oslo Congress, 1998* (SBL SCS Series, 51) Atlanta, 2001, 165-179 ; T. Muraoka, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint*, Grand Rapids, 1998, p.9 ; J. Blau, «Zum Hebräisch der Übersetzer des AT», *Vetus Testamentum* 6, 1956, pp.98-100 ; J. Margain, «La Septante comme témoin de l'hébreu post-exilique et michnique», dans F. Briquel-Chatonnet (éd.), *Mosaïque de langues, mosaïque culturelle. Le bilinguisme dans le Proche-Orient Ancien* (Antiquité sémitiques, I), Paris, 1996, pp.191-195.

<sup>172</sup> Cf. J. Joosten, «On the LXX Translators' Knowledge ...»

<sup>173</sup> Cf. C. Rabin, «The Translation Process and the Character of the LXX», *Textus* 6, 1968, pp.1-26 ; E. Bickerman, «The Septuagint as a Translation», dans *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 28, 1959, repris dans E. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History*, vol. I, Leyde, 1976, pp.167-200.

ont essayé de rapprocher les traducteurs bibliques des interprètes (drogmans) de l'Égypte lagide, et plus récemment d'A. van der Kooij<sup>174</sup> qui rattache les traducteurs plutôt à la tradition de l'école des scribes.

### L'alphabet des traducteurs

Drogmans ou scribes sacrés, les traducteurs durent puiser quelque part leurs connaissances en matière de Bible hébraïque. C'est en effet du côté de la formation des traducteurs qu'il nous semble possible de progresser dans notre recherche, en utilisant comme source les renseignements sur l'alphabet hébreu qui nous sont parvenus grâce à des textes patristiques et rabbiniques<sup>175</sup>. Il s'agit évidemment d'écrits postérieurs à la Septante : deux de ces présentations de l'alphabet hébreu sont de la plume d'Eusèbe de Césarée (c. 260-339 ap.J.-C.) et de Jérôme (c. 350-420 ap. J.-C.), une autre provient du Talmud de Babylone (datation incertaine, c. III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> ss. ap. J.-C.)<sup>176</sup>. Cependant, malgré la distance qui sépare nos sources des traducteurs de l'époque ptolémaïque, leur témoignage nous semble acceptable même pour une époque antérieure, étant donné la grande rigidité des établissements scolaires et des

<sup>174</sup> Cf. A. van der Kooij, «La Bible grecque des Septante et ses traducteurs», dans *l'Annuaire de l'École pratique des hautes études*, vol. 106 (1997-1998) Paris, 1999, pp.247-254 ; *Id.*, «Perspectives on the Study of the Septuagint: Who are the Translators?», dans F. García Martínez et E. Noort (éds.), *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism. A Symposium in Honour of A.S. van der Woude on the Occasion of his 70th Birthday* (S.V.T., 73), Leyde-Cologne, 1998, pp.214-229. Cf. aussi C. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine* (Texts and Studies in Ancient Judaism, 81), Tübingen, 2001.

<sup>175</sup> Parmi les nombreux ouvrages qui traitent de l'histoire de l'alphabet, nous en signalerons seulement quelques uns qui s'occupent du nom des lettres : S. Morinus (Étienne Morin), *Exercitationes de lingua primæva ejusque appendicibus...*, Utrecht (Apud Gulielmum Broedelet), 1694, pp.318-321 ; F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (ΣΤΟΙΧΕΙΑ, VII), Leipzig-Berlin, <sup>2</sup>1925 (réimpr. Berlin, 1988) ; H. Tur-Sinai (Torczyner), «The Origin of the Alphabet», dans *JQR*, vol. 41, 1950-51, pp.83-109, 159-179 et 277-301 ; D.H. Müller, *Die Deutungen der hebräischen Buchstaben bei Ambrosius*, Vienne, 1911 ; Th. Nöldeke, «Die semitischen Buchstabennamen», dans *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg, 1904, pp.124-136 ; M. Lidzbarski, «Die Namen der Alphabetbuchstaben» dans *Ephemeris für semitische Epigraphik*, Band 2, 1903-1907, Giessen, 1908, pp.125-139 ; G.R. Driver, *Semitic Writing from Pictograph to Alphabet* (The Schweich Lectures, 1944), Londres, <sup>3</sup>1976 ; C. Sirat, *La lettre hébraïque et sa signification* (Études de paléographie hébraïque), Paris-Jérusalem, 1981, pp.17-42 ; W. Strzelecki, «Die lateinischen Buchstabennamen und ihre Geschichte», dans *Das Altertum* 4, 1958, pp.28-29 ; T. Fahd, «Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Wahsiyya», dans J. Leclant (éd.), *Le déchiffrement des écritures et des langues* (Colloque du XXIX<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes, Paris, juillet 1973), Paris, 1975, pp.105-119. Cf. aussi P. Walters (éd. par P. Gooding), *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and Their Emendation*, Cambridge, 1973, pp.166-169.

<sup>176</sup> Nous nous contentons de signaler l'existence d'un troisième alphabet cité par Ambroise dans son commentaire du Ps. 118. Largement divergent de la tradition attestée par Eusèbe et Jérôme, cet alphabet est l'objet d'une étude détaillée de D.H. Müller, *Die Deutungen der hebräischen Buchstaben bei Ambrosius*, Vienne, 1911. Quoique ses données soient précieuses pour l'histoire de l'alphabet, nous préférons ne pas élargir davantage notre digression sur les alphabets, étant donné que les alphabets d'Eusèbe et de Jérôme suffisent pour la démonstration de la présence de l'araméen dans les écoles.

méthodes d'enseignement dans l'Antiquité<sup>177</sup>. Il ne subsiste aucun doute que les listes des noms acrophoniques des lettres hébraïques que nous lisons chez Jérôme et chez Eusèbe sont des résultats de l'enquête que ces deux érudits ont menée en Palestine, auprès d'informants authentiquement Juifs ; quant au texte du *bShabbat* 104a, il pointe lui-même vers le contexte scolaire dans lequel de pareilles listes devaient être utilisées. Malgré les désaccords et les imprécisions inévitables dans une transmission de ce type, nous croyons que ces données peuvent enrichir notre connaissance du contexte linguistique du travail des traducteurs de la Septante. Les trois sources que nous allons citer présentent la même démarche qui consiste à grouper les noms des caractères adjacents dans l'ordre de l'alphabet et à former à partir d'eux de courtes phrases de nature didactique<sup>178</sup>. Ces groupes, qui sont identiques chez Eusèbe et chez Jérôme sont au nombre de sept, un chiffre qui est théologiquement significatif. Quoique ces petits adages aient acquis une dimension profondément mystique dans la spéculation ultérieure, leur rôle initial paraît être plutôt (ou aussi) mnémonique : ils servaient à faciliter aux élèves l'apprentissage des lettres. D'autre part, le contenu de ces combinaisons pouvait influencer sur le nom attribué à tel ou tel signe de l'alphabet, afin de mieux l'adapter au sens global du groupe. En conséquence, il nous semble nécessaire de présenter le sens de ces groupes de lettres en même temps que l'explication des lettres individuelles.

Nous allons donc exposer, sous une forme abrégée et schématique, l'alphabet hébreu tel qu'il se présente dans la *Préparation Évangélique* X.5.4-9<sup>179</sup> et dans la lettre à Paula (30, 5-12) de Jérôme<sup>180</sup>. Nous signalerons dans les notes les interprétations alternatives que ces deux auteurs donnent ailleurs dans leurs écrits, uniquement quand celles-ci divergent notablement du texte déjà cité<sup>181</sup>.

<sup>177</sup> Ainsi, J. Debut a remarqué, dans une étude, la persistance de la même forme d'enseignement, des écoles sumériennes jusqu'à la période byzantine, cf. J. Debut, «Continuité des méthodes d'enseignement Mésopotamiennes du Troisième millénaire à l'époque Byzantine», *REA* 90, 1988, pp.306-314.

<sup>178</sup> Remarquons la présence de la même démarche dans un traité plus tardif, cf. A. Hebbelynck (éd.), *Les mystères des lettres grecques, d'après un manuscrit copte-arabe de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford. Texte copte, traduction, notes*, Louvain, 1902, pp.37-38, 135-137, 142-143. Selon H. Tur-Sinai (Torczyner), cette méthode d'apprentissage de l'alphabet est encore vivante chez les Juifs Yéménites, cf. *Id.*, «The Origin of the Alphabet», *JQR* 41, 1950-1951, pp.96, 99 et 108.

<sup>179</sup> Cf. G. Schroeder et É. des Places (éds.), *Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique. Livres VIII-X* (SC, N°369), Paris, 1991, pp.388-391.

<sup>180</sup> Cf. J. Labourt (éd.), *Saint Jérôme. Lettres. Tome II* (CUF), Paris, 1951, pp.33-34..

<sup>181</sup> Eusèbe revient au sujet de l'alphabet hébreu pour en expliquer les premiers quatre caractères en *Préparation Évangélique* XI.6.34-35 ; Jérôme explique cet alphabet dans plusieurs écrits, dont certains sont d'authenticité douteuse : *Liber interpretationis hebraicorum nominum* (éd. par P. de Lagarde dans *S. Hieronymi presbyteri opera. Pars I.1*, (CC, Series latina LXXII), pp.59-161 (sur l'alphabet voir pp.118.8-120.10) ; PL 23, cc.771-858, cf. le sens des lettres en §§71-72, cc.827-828) ; *Hebraici Alphabeti interpretatio* (PL 23, cc.1305-1306) ; *In Lamentationes Jeremiae tractatus*, (PL 25, cc.787-792). Il est à noter que ce dernier texte s'accorde, dans ses commentaires sur le sens de différentes lettres, avec la *Lettre* 30 à Paula ; les deux autres écrits de Jérôme que nous venons d'évoquer offrent des explications presque identiques, mais qui reflètent une tradition différente de celle de la *Lettre* 30. Voir aussi *De formis Hebraicarum litterarum* (PL 30, cc.307-310).

## L'alphabet hébraïque chez Eusèbe de Césarée et chez Jérôme.

Eusèbe :	P.É. X.5.4.	traduction synoptique	Jérôme :	Ep.30.5-12
Αλφ	μάθησις	instruction	Aleph	doctrina <sup>182</sup>
Βήθ	οἴκου	de la maison	Beth	domus
Γίμελ	πλήρωσις	plénitude	Gimel	plenitudo <sup>183</sup>
Δέλθ	δέλτων	de tablettes	Deleth	tabularum <sup>184</sup>
Η	αὕτη	celle-là	He	ista <sup>185</sup>
μάθησις οἴκου, πλήρωσις δέλτων αὕτη - «instruction de maison, plénitude de tablettes est celle-ci» <sup>186</sup> .		doctrina domus plenitudo tabularum ista, quo uidelicet doctrina ecclesiæ, quæ domus Dei est, in librorum repperiatur plenitudine divinorum <sup>187</sup> .		

<sup>182</sup> Pourtant, dans le *Liber interpretationis hebraicorum nominum* (éd. par P. de Lagarde dans *S. Hieronymi presbyteri opera. Pars I.1*, [CC, Series latina LXXII], pp.59-161), Jérôme offre une autre explication : Alef mille siue doctrina, - «Alef - mille ou enseignement», cf. *op. cit.*, 118.8-9.

<sup>183</sup> Une explication alternative : Gimel retributio uel plenitudo - «Gimel - récompense ou plénitude», cf. *op. cit.*, p.119.20-21.

<sup>184</sup> Jérôme en connaît une autre explication qu'il donne en *Liber interpretationis hebraicorum nominum* : Deleth pauper uel tabulæ uel ianua, - «deleth - pauvre, ou tablettes ou encore porte», cf. *op. cit.*, p.119.15.

<sup>185</sup> E ipsa uel ista siue suspiciens - «Elle-même, ou celle-ci ou encore celui qui soupçonne», *Ibid.*, p.119.18.

<sup>186</sup> Ailleurs dans la *Préparation Évangélique* (XI.6.34-35) Eusèbe propose une division des quatre premières lettres de l'alphabet en deux groupes : A-B - μάθησις οἴκου, ὥσπερ σαφέστερον ἐλέγετο διδασχὴ τις καὶ μάθησις οἰκονομίας - «"connaissance de la maison" ou, comme on dirait plus clairement "un enseignement et une connaissance de l'économie (du monde)» ; et G-D - ἡ ἔγγραφος μάθησις πλήρωσις ἐστὶ δέλτων - «la science écrite est ce qui remplit les tablettes». Cf. G. Favrelle et É. des Places (éds.), *Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique. Livre XI* [SC, N°292], Paris, 1982, pp.84-87. Il est à noter que *Les mystères des lettres grecques* connaissent aussi le groupement des quatre premiers caractères avec un sens légèrement différent, cf. A. Hebbelynck (éd.), *Les mystères des lettres grecques, d'après un manuscrit copte-arabe de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford. Texte copte, traduction, notes*, Louvain, 1902, pp.135-136.

<sup>187</sup> «"doctrine maison plénitude des tablettes celle-ci", c'est-à-dire : "la doctrine de l'Église, qui est la maison de Dieu, se trouve dans la plénitude des livres divins"» (trad. de J. Labourt, dans *Id.* (éd.), *Saint Jérôme. Lettres. Tome II* [CUF], Paris, 1951, p.33).

Οὐαῦ	ἐν αὐτῇ	en elle//et	Vav	et <sup>188</sup>
Ζαί	ζῆ	vit//cette	Zai	haec <sup>189</sup>
Ἡθ	ὁ ζῶν	le vivant//la vie	Heth	uita <sup>190</sup>
ἐν αὐτῇ ζῆ ὁ ζῶν - «en elle vit le vivant»		et haec uita - «et cette vie»		
Τήθ	καλή	belle//bon	Teth	bonum
Ιώθ	ἀρχή	origine	Iod	principium <sup>191</sup>
καλὴ ἀρχή - «belle origine»		bonum principium - «bon principe»		
Χάφ	ὅμως	cependant//main	Caph	manus <sup>192</sup>
Λάβδ	μάθε	apprends//de discipline ou de cœur	Lamed	disciplinae siue cordis <sup>193</sup>
ὅμως μάθε - «apprends cependant»		manus cordis' siue 'disciplinae - «main du cœur ou de discipline»		

<sup>188</sup> Dans le *Liber interpretationis hebraicorum nominum* (éd. par P. de Lagarde dans *S. Hieronymi presbyteri opera. Pars I.1*, [CC, Series latina LXXII], pp.59-161), Jérôme donne une autre variante : Vau et ipse, - «Vau - et, lui-même» (c.-à.-d., la conjonction "et" et le pronom démonstratif "ipse"), *op.cit.*, p.120.8.

<sup>189</sup> Zaith oliua uel fornicatio siue hæc, - «Zaith - olive, ou débauche, ou cette», *op. cit.*, p.120.9-10.

<sup>190</sup> Eth uita uel uiuacitas, - «Eth - vie ou force de vie», *Ibid.*, 119.18

<sup>191</sup> Ioth principium uel scientia aut dominator, - «Ioth principe ou savoir ou maître», *Ibid.*, p.119.23.

<sup>192</sup> Chaf manus, palma uel uola, - «Khaf main, creux de la main, ou paume», *Ibid.*, p.119.14.

<sup>193</sup> Lameth doctrina uel disciplina, - «Lameth enseignement ou discipline», *Ibid.*, p.119.24.

Μήμ	ἐξ αὐτῶν	à partir d'eux	Mem	ex ipsis <sup>194</sup>
Νοῦν	αἰωνία	éternel/le	Nun	sempiternum <sup>195</sup>
Σάμχ	βοήθεια	aide	Samech	adiutorium <sup>196</sup>
ἐξ αὐτῶν αἰωνία βοήθεια - «à partir d'eux une aide éternelle»		ex ipsis æternum adiutorium - «d'eux vient l'éternel secours»		
Ἄϊν	πηγὴ/ὄφθαλμός	source/œil	Ain	fons / oculus
Φῆ	στόμα	bouche/visage	Phe	os (ab ore) <sup>197</sup>
Σάδη	δικαιοσύνη	justice	Sade	iustitia <sup>198</sup>
πηγὴ ἢ καὶ ὄφθαλμός καὶ στόμα δικαιοσύνης - «source (ou encore œil) et bouche de justice»		fons' siue 'oculus oris iustitiæ - «source ou bien œil de la bouche de justice»		
Κῶφ	κλῆσις	appel	Coph	uocatio <sup>199</sup>
Ῥῆς	κεφαλὴ	tête	Res	capitis
Σέν	ὀδόντες	dents	Sen	dentium
Θαῦ	σημεῖα	signe	Tau	signa <sup>200</sup>

<sup>194</sup> Mem ex quo uel ex ipsis siue aqua, - «Mem de quoi, ou d'eux, ou l'eau», *Ibid.*, p.119.25.

<sup>195</sup> Nun foetus uel piscis siue sempiternum, - «Nun foetus, ou poisson ou éternel», *Ibid.*, p.119.26.

<sup>196</sup> Samech firmamentum. Quidam erectionem uel adiutorium siue fulturam putant. - «Samech - le firmament. Certains considèrent que le mot signifie excitation, ou aide, ou soutien». Cf. *Ibid.*, p.119.26-1.

<sup>197</sup> Fe os, ab ore, non ab osse, siue laqueus uel decipula, - «Fe - bouche (d'os, oris et non de os, ossis), ou bien filet, ou piège» ; cf. *Ibid.*, p.119.19.

<sup>198</sup> Sade regio siue iustitia uel uenatio, - «Sade - côté, ou justice ou chasse», *Ibid.*, p.119.1-2.

<sup>199</sup> Cof uocatio uel auis. Sed melius excussio quam Græci ἔκκρουμα uocant. - «Cof - appel ou présage. Mais c'est plutôt ce que les Grecs appellent ἔκκρουμα («cri»)). Cf. *Ibid.*, p.119.12-13.

<sup>200</sup> Thau signum uel subter. - «Tau - signe ou au-dessous», *Ibid.*, pp.119.6-120.7.

κλήσις κεφαλῆς καὶ ὀδόντων σημεῖα - «appel de tête et signes de dents»	uocatio capitis dentium signa. Per dentes articulata uox promitur, et his signis ad caput omnium qui Christus est peruenitur. - «appel de la tête des dents signes ; les dents permettent à la voix d'être articulée et de se faire entendre, et par ces signes on arrive à la tête de toutes choses, qui est le Christ».
---	---

La première impression qu'éprouve à la lecture de ces alphabets un lecteur quelque peu versé en hébreu, est celle de la divergence entre ces alphabets anciens et l'alphabet hébreu tel qu'on l'enseigne aujourd'hui. Cependant, avant d'aborder l'analyse de cette masse de données sur l'alphabet hébreu tel qu'il a été enseigné au III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> ss. ap. J.-C. et, comme nous le supposons, au cours des siècles précédents aussi, nous allons présenter un autre texte encore portant sur l'alphabet de l'hébreu. Il nous aidera, vu qu'il est extrait de la littérature rabbinique, à éclairer le contexte d'où Jérôme et Eusèbe ont tiré leurs renseignements et à compléter ainsi leur témoignage.

### L'alphabet dans *bShabbat*

*bShabbat* 104a<sup>201</sup> :

אחו דרדקי האידינא לבי מדרשא ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן  
 נון לא איתמר כוותייהו  
 אלף בית אלף בינה  
 גימל דלת גמול דלים <...><sup>202</sup>  
 הו זה שמו של הקב"ה  
 ו'ח ט'י כ'ל ואם אתה עושה כן הקב"ה זן אותך וכן אותך ומטיב לך  
 ונותן לך ירושה קושר לך כתר לעוה"ב  
 מ"ם פתוחה מ"ם סתומה מאמר פתוח מאמת סתום  
 נר"ן כפופה נר"ן פשוטה נאמן כפוף נאמן פשוט  
 ס"ע סמוך עניים ל"א סימנין עשה בתורה וקנה אותה  
 פ"י כפופה פ"י פשוטה פה פתוח פה סתום  
 צד"י כפופה וצד"י פשוטה צדיק כפוף צדיק פשוט <...>  
 קרף קדוש  
 ר"ש רשע <...>  
 שר"ן שקר  
 ח"ו אמת מאי שעמא שקר מקרבן מיליה אמת מרחקא מיליה  
 שיכרא שב יח קושטא לא שב יח

Des enfants sont venus aujourd'hui à la maison d'étude et ils ont dit des choses telles que même aux jours de Josué fils de Noun on n'en a pas dit de pareilles.

<sup>201</sup> Cf. L. Goldschmidt (éd.), *Der Babylonische Talmud, mit Einschluss der Vollstaendigen Misnah, vol. I*, La Haye, 1933, pp.562.10-563.5.

<sup>202</sup> Nous omettons les élaborations qui concernent l'aspect graphique des lettres.

Aleph-Beth - apprends la raison ;

Guimel-Daleth - assouvis le pauvre <...> ;

He-Waw - c'est le nom du Saint béni soit-Il.

Zaïn-Heth, Teth-Yod, Kaph-Lamed - si tu agis ainsi, le Saint béni soit-Il te maintiendra, t'accordera la grâce, te comblera de biens, te donnera de l'héritage et t'attachera la couronne du monde à venir.

Mem ouverte-Mem fermée (finale) - parole ouverte, parole secrète ;

Noun courbée-Noun droite (finale) - Naaman courbé, Naaman redressé [en 2 Reg. 5]<sup>203</sup> ;

Samekh-Aïn - soutiens les pauvres ; autrement - fais des marques (mnémoniques) dans la Torah et acquiers-la (apprends-la de cette manière).

Phé courbée-Phé droite (finale) - bouche ouverte, bouche fermée ;

Tsadi courbée-Tsadi droite (finale) - le juste abaissé, le juste redressé <...> ;

Koph - saint ;

Resh - méchant <...>

Shin - mensonge

Tau - vérité. Pourquoi le mot "mensonge" est-il composé de caractères qui sont proches les uns des autres [selon l'ordre de l'alphabet : Shin-Koph-Resh] et le mot "vérité" - de caractères éloignés les uns des autres [Aleph-Mem-Tau] ? Le mensonge est fréquent, la vérité ne l'est pas.

Quoique le texte talmudique représente un développement ultérieur<sup>204</sup> par rapport aux alphabets exposés par Jérôme et Eusèbe, nous reconnaissons ici la même démarche mnémonique, mais aussi herméneutique, qui facilitait l'apprentissage de l'alphabet en attribuant aux lettres une signification et en en composant de petites phrases<sup>205</sup>. Nous voyons que tous les noms sont acrophoniques, hormis le Tau, et qui plus est, maints caractères portent le même nom et font l'objet de la même interprétation que chez Eusèbe et Jérôme. Ainsi, Aleph est toujours lié à l'enseignement ou à l'apprentissage, le sens de Guimel dérive, dans les trois sources, de l'acte d'«emplir», Teth est toujours lié à l'idée de «bonté», Samekh à celle d'aide, Phé signifie partout «bouche», Tsadi a un sens invariablement lié à la justesse<sup>206</sup>. L'attention que le texte talmudique donne à la forme finale des lettres n'est pas partagée par les deux exégètes chrétiens, qui témoignent peut-être d'une phase plus ancienne de l'histoire de l'enseignement juif<sup>207</sup>.

<sup>203</sup> H. Tur Sinai propose de comprendre «juste» (cf. «The Origin of the Alphabet», *JQR* 41, 1950-1951, p.101), ce qui nous semble moins probable puisque tel est aussi le sens de ז dans cet alphabet et la coutume d'abréger les noms par leurs initiales est bien attesté chez les Juifs dans l'Antiquité (voir *infra* p.80n.251).

<sup>204</sup> Pourtant, dans le traité *Shabbat* ce passage est rattaché au nom de R. Yehoshoua b. Lévi, un des premiers *amoraim* du milieu du III<sup>e</sup> s. ap. J.-C.

<sup>205</sup> Nous nous limitons ici à signaler l'existence du passage de y *Megilla* 71d, qui offre une interprétation de la séquence de lettres avec une forme finale (יבצקב), où chacune des lettres acquiert une signification identique à celle que propose *bShabbath* 104a, hormis כ qui signifie «paume», voir *infra*, sous כ.

<sup>206</sup> Pour d'autre lettres de l'alphabet la concordance est moins évidente : Eusèbe interprète Zaïn en rapport avec «vivre», ce qui peut suggérer la même étymologie que dans la glose de *Shabbat* ; dans le cas de Daleth c'est Jérôme qui connaissait le sens de «pauvre» proposé par le Talmud, cf. *supra* p.67n.184.

<sup>207</sup> Bien que l'usage de finales soit attesté depuis l'époque Perse (cf. J. Naveh, *Early History of the Alphabet. An Introduction to West Semitic Epigraphy and Palaeography*, Jérusalem-Leyde, 1982, pp.170-172.), nous remarquons leur absence de plusieurs abécédaires anciens (cf. A. Lemaire «Abécédaires et exercices d'écolier en épigraphie



Dans les trois anciens alphabets que nous venons de présenter, nous remarquons que maints noms et significations de lettres diffèrent singulièrement de l'acception moderne<sup>208</sup> et par conséquent, représentent une tradition autre que la nôtre. Nous allons donc essayer de dresser le bilan de ces différences et peut-être même de les comprendre.

### Les variations des noms de lettres : aperçu synthétique

**א** - Aujourd'hui le nom de la première lettre de l'alphabet hébreu est habituellement compris comme signifiant «boeuf»<sup>209</sup>. Le sens de μάθησις, doctrina, «enseignement», quoique lié à la racine hébraïque **ל** («instruire» ou «s'instruire», - apparaît uniquement en Job, 15:5, 35:11 et Prov. 22:25), semble plutôt refléter le large usage de ce verbe en araméen ; nous constatons aussi l'existence des dérivés syriaques comme ܐܪܡܐ - «doctrine». La science moderne fait remonter Aleph jusqu'aux listes d'idéogrammes assyriens<sup>210</sup>, tout en le rattachant à l'hébreu biblique, où le mot **א** signifie «gros bétail» (Deut. 7:13, 28:4, 18, 51 etc.). En fait, cette signification n'était pas inconnue dans l'Antiquité : Plutarque en parle dans les *Propos de table* (IX.3), quand il devise sur la raison pour laquelle l'alpha était placé devant les autres lettres<sup>211</sup>.

---

nord-ouest-sémitique», *Journal asiatique*, 266/3-4, 1978, pp.221-235 ; R. Degen, «Ein aramäisches Alphabet vom Tell Halaf», dans R. Degen et al., *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik, Band 3*, Wiesbaden, 1978, pp.1-9 ; G. Goyon, «L'Abécédaire araméen découvert dans le désert arabe égyptien (Wadi Hammamat)», dans S. Israelit-Groll (éd.), *Pharaonic Egypt. The Bible and Christianity*, Jérusalem, 1985, pp.65-70.), même les abécédaires qui nous sont parvenus de Qumran traitent les formes finales avec une certaine négligence (les ostraca Mur. 79 et 80 datés de c. 100 ap. J.-C., cf. DJD 2, pp.178-179.) ou pas du tout (cf. l'ostracon Mas. 606, c. 74 ap. J.-C., dans Y. Yadin et al. (éds.), *Masada I. The Yigael Yadin Excavations 1963-1965. Final Reports. The Aramaic and Hebrew Ostraca and Jar Inscriptions from Masada...*, Jérusalem, 1989, p.61)

<sup>208</sup> Nous évitons, dans cette étude, de questionner l'acception moderne, amplement représentée par les manuels et les grammaires standard dont nous ne citerons ici que quelques uns. Ce qui distingue la liste «moderne» de l'«antique» est l'uniformité du recours à l'hébreu pour désigner les noms des lettres, au détriment de l'araméen présent dans les explications de l'alphabet courantes dans l'Antiquité. Nous n'avons pas pu découvrir de quelle époque date cette uniformisation hébraïsante. La liste des noms «modernes» pour les lettres hébraïques apparaît déjà dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert (voir *Recueil des Planches II*, Explication des caractères et alphabets de langues mortes et vivantes, Planche I<sup>re</sup>, Hébreu et Samaritain), cependant, ses origines plus lointaines ne nous sont pas connues.

<sup>209</sup> Cf. par exemple F.E. König, *Lehrgebäude der Hebräischen Sprache...*, I-III, Leipzig, 1881-1897, vol.1, §7.1, p.29 ; H. Bauer et P. Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Halle, 1922 (<sup>2</sup>Hildesheim, 1962), §5w, p.69 ; A.E. Cowley (éd.), *Gesenius' Hebrew Grammar as edited and enlarged by the late E. Kautzsch*, Oxford, <sup>2</sup>1960, §5f, pp.27-28.

<sup>210</sup> Cf. H. Bauer et P. Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Halle, 1922 (<sup>2</sup>Hildesheim, 1962), §5v, pp.68-69.

<sup>211</sup> Cf. *Propos de table* IX.3 (738A), dans F. Frazier et J. Sirinelli (éds.), *Plutarque, Œuvres morales, Tome IX/3, Propos de table, Livres VII-IX* (CUF), Paris, 1996, p.148.

ὄν [sc. Κάδμων] φασὶ τὸ ἄλφα πάντων προτάξαι διὰ τὸ Φοίνικας οὕτω καλεῖν τὸν βοῦν, <ὄν> ... πρῶτον τίθεσθαι τῶν ἀναγκαίων...

Cadmos, dit-on, a mis l'alpha en tout premier parce que c'est ainsi que les Phéniciens appellent le boeuf, qu'ils placent ... au premier rang des choses nécessaires à la vie. (trad. de F. Frazier et J. Sirinelli modifiée par nous)

Il est clair que, si on la compare avec l'interprétation de Plutarque et de l'école moderne, la signification attribuée à Aleph par Jérôme, Eusèbe et leurs informants juifs, semble plus «théologiquement chargée». Cependant, cette méthode semble tout à fait naturelle dans des cercles religieux où l'on investissait de sens tous les aspects de l'Écriture<sup>212</sup>. L'alphabet «rabbinique» cité dans *bShabbat* 104a (voir *supra*) rattache aussi Aleph à l'idée d'enseignement. Un indice de l'usage du Aleph avec le sens de «doctrine» dans les milieux scolaires peut être perçu dans l'épisode de l'apprentissage de l'alphabet par Jésus, un récit qui revient plusieurs fois dans les soi-disants *Évangiles de l'enfance*. Dans ces récits, l'enfant Jésus riposte ainsi à ceux qui veulent lui enseigner les lettres (*Évangile de l'enfance selon Thomas*, 14:2<sup>213</sup>) :

εἰ ὄντως διδάσκαλος εἶ, καὶ εἰ οἶδας καλῶς τὰ γράμματα, εἰπέ μοι τοῦ ἄλφα τὴν δύναμιν, κἀγὼ σοὶ ἐρῶ τὴν τοῦ βῆτα<sup>214</sup>.

Si tu es vraiment maître, et si tu connais bien les lettres, dis moi quel est le sens de l'alpha et je te dirai quel est le sens du beta.

*Évangile de l'enfance selon Pseudo-Matthieu*, 31:2<sup>215</sup>, Et iterum dixit ad eos Iesus : Qui non norunt Aleph, Thau quomodo dicere possunt, hypocritae ? Dicitis quid sit primum Aleph, et ego tunc vobis credam cum dixeritis Beth.

Jésus leur dit encore : "Ceux qui ne connaissent pas Aleph, comment peuvent-ils dire Tau, les hypocrites ? Dites d'abord ce qu'est Aleph et je vous croirai alors quand vous direz Beth.

Le sens de ce que Jésus dit dans ces textes devient plus compréhensible si nous nous rappelons que l'Aleph (ou bien l'alpha, changement dû à la transmission textuelle) que Jésus reproche aux scribes de ne pas connaître, signifie en fait «la doctrine». C'est l'ignorance de la vraie doctrine qui invalide tout le reste du savoir. Nous voyons que le dicton mis dans la bouche de Jésus par l'auteur pseudépigraphique joue sur le double sens d'Aleph, comme «enseignement» et comme première lettre de l'alphabet. Remarquons que l'existence de cette ambiguïté permet de rapprocher nos textes des *Évangiles de l'enfance*, ou du moins certaines couches de ces textes, des milieux chrétiens de langue sémitique, qu'il s'agisse des églises judéo-chrétiennes ou des chrétiens syriaques. La datation haute (III<sup>e</sup> s. ap. J.-C.) proposée par S.J.

<sup>212</sup> Il est à remarquer que même Plutarque (*op. cit.*) ne paraît pas satisfait de l'explication qui introduit le boeuf comme ἀρχή.

<sup>213</sup> Ce texte date de c. III<sup>e</sup> s. ap. J.-C. Nous citons l'édition du texte grec de C. Tischendorf (éd.), *Evangelia Apocrypha*, Leipzig, 1876, p.153. Il existe une récente traduction française de S.J. Voicu avec le titre «L'histoire de l'enfance de Jésus», qui repose sur une forme de texte inédite, élaborée par ce traducteur, cf. F. Bovon et P. Geoltrain (éds.), *Écrits apocryphes chrétiens I* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1997, pp.189-204.

<sup>214</sup> Ce même motif réapparaît dans l'*Évangile de l'enfance selon Thomas*, 6:3, voir C. Tischendorf, *op. cit.*, p.145.

<sup>215</sup> Cf. C. Tischendorf, *op. cit.*, p.101. La datation proposée pour ce texte est très tardive : V-VII ss. ap. J.-C.

Voici pour le texte de l'*Évangile de l'enfance selon Thomas* sur la base de la seule tradition manuscrite<sup>216</sup>, corrobore cette conclusion et permet d'envisager que le motif de l'apprentissage de l'alphabet soit de la plus haute antiquité. S'il en est ainsi, nous avons là une autre trace, plus ancienne, de l'interprétation du nom de la première lettre comme «enseignement», «doctrine».

ב - Le sens de «maison» est commun aux modernes<sup>217</sup> et aux anciens, quoique *bShabbat* 104a propose une autre acception, בִּינָה («entendement», «intelligence» ; le mot est attesté en l'hébreu biblique), peut-être comme un pendant à Aleph (compris comme «apprends»).

ג - Le sens proposé par Eusèbe et par Jérôme (πλήρωσις ou plenitudo) est proche de celui que donne le texte talmudique, puisqu'il dérive de la racine hébraïque גָּמַל («compléter», «remplir», mais aussi «faire du bien à quelqu'un»)<sup>218</sup> attesté en hébreu biblique et mishnique, ainsi qu'en araméen. L'acception moderne est «chameau» (autre sens de גָּמַל en hébreu biblique)<sup>219</sup> ou encore «boomerang», «sicle», de l'akkadien *gamlu*<sup>220</sup>.

ד - L'acception moderne («porte», דָּלַח en hébreu biblique et mishnique, דַּלְחָא en araméen) était connue de Jérôme qui inclut *ianua* dans la liste des significations de cette lettre qu'il dresse dans le *Liber interpretationis hebraicorum nominum*<sup>221</sup>. Jérôme connaît également et mentionne dans le même ouvrage le sens de Daleth évoqué en *bShabbat*, «pauvre» (דָּל, pauper) : le mot דָּל pris dans ce sens est bien attesté en hébreu biblique et mishnique. En revanche le sens de «tablettes» que donnent Eusèbe et Jérôme, en *Lettre* 30, demande une plus longue explication. Cette appellation suggère comme source le mot דָּף (ou דַּפָּא) de l'araméen et de l'hébreu mishnique, qui signifie «planche», «colonne <d'un texte>», mot qui est complètement absent de l'hébreu biblique. Mais si la connexion avec דָּף paraît bien plausible, il nous reste à comprendre pourquoi alors l'aspect phonique de cette lettre,

<sup>216</sup> Dans F. Bovon et P. Geoltrain (éds.), *Écrits apocryphes chrétiens I* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1997, p.192.

<sup>217</sup> Cf. par exemple F.E. König, *Lehrgebäude der Hebräischen Sprache...*, I-III, Leipzig, 1881-1897, vol.1, §7.1, p.29 ; H. Bauer et P. Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Halle, 1922 (<sup>2</sup>Hildesheim, 1962), §5w, p.69 ; A.E. Cowley (éd.), *Gesenius' Hebrew Grammar as edited and enlarged by the late E. Kautzsch*, Oxford, <sup>2</sup>1960, §5f, pp.27-28.

<sup>218</sup> Ou peut-être גָּמַל («accomplir», «achever») : la Septante témoigne de la confusion de ces deux racines, cf. Pss. 12(13):6, 114(116):7 et le Ps. 56(57):2. L'explication de πλήρωσις par גָּמַל a été également avancée par H. Tur-Sinai (Torczyner), «The Origin of the Alphabet», *JQR* 41, 1950-1951, p.161.

<sup>219</sup> Cf. F.E. König, *idem.* ; H. Bauer et P. Leander, *idem.* ; A.E. Cowley (éd.), *idem.*

<sup>220</sup> Cf. G.R. Driver, *Semitic Writing from Pictograph to Alphabet* (The Schweich Lectures, 1944), Londres, <sup>3</sup>1976, pp.163sqq.

<sup>221</sup> Cf. *supra*, p.67n.184.

que reproduisent Jérôme et Eusèbe (Deleth, Δέλθ), ne reflète pas la phonie de דָּל. Ne s'agit-il pas d'une confusion avec le mot grec δέλτος («tablette d'écriture»), d'autant plus qu'il paraît être un emprunt sémitique<sup>222</sup> ?

ד - Les interprétations qu'offrent Eusèbe et Jérôme (αὕτη, ista, ipsa) semblent indiquer que le nom de cette lettre était le pronom démonstratif de troisième personne singulier, attesté en araméen (ܕܬܐ) et en hébreu rabbinique (דִּתִּי), qui est cependant absent de l'hébreu biblique (quoique le pronom personnel אֵת, «elle» de l'hébreu biblique ne soit pas si loin de la signification que donnent nos auteurs)<sup>223</sup>. Le texte cité du Talmud identifie He comme une des lettres composant le tétragramme : sous-jacente à cette identification peut être la connaissance de l'usage de He comme abréviation du nom divin déjà dans le texte biblique<sup>224</sup> et dans la littérature postérieure. L'école moderne considère le nom de He comme signifiant une espèce de fenêtre<sup>225</sup> : nous omettons d'examiner les sources de cette identification.

ו - Les manuels modernes donnent la signification de «clou», «crochet»<sup>226</sup>, le mot וָ avec ce sens étant bien attesté dans la Bible hébraïque. Parmi les significations que donnent les anciens, la conjonction «et» qui apparaît deux fois chez Jérôme et qui correspond, il n'y a pas à en douter, à la conjonction Waw de l'hébreu, semble la plus facile à comprendre. Le texte du *bShabbat* rattache le ו au ד pour identifier ces deux caractères aux éléments du Nom Divin - peut-être faute d'avoir trouvé des noms acronymiques convenables (d'autre part, nous savons que l'usage de combinaisons de deux lettres comme abréviation du Nom est courant dès l'époque du Second Temple<sup>227</sup>). Le sens que propose Eusèbe (ἐν αὐτῇ) et auquel nous pouvons peut-

<sup>222</sup> Cf. H. Lewy, *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*, Berlin, 1895, p.171 ; M.L. Mayer, «Gli Imprestî Semitici in Greco», dans *Rendiconti del Istituto Lombardo di scienze e lettere*, Milan, 94 (1960), pp.311-351 (sp. 344sq.) ; E. Masson, *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec*, Paris, 1967, pp.61-65.

<sup>223</sup> H. Tur-Sinai (Torczynyer) propose aussi le pronom démonstratif araméen דִּתִּי, cf. «The Origin ...», p.161n.33. En revanche, nous n'avons trouvé aucune explication satisfaisante pour *suspiciens* que Jérôme donne en *Liber interpretationis*, si ce n'est de dire que le vir trilinguis s'était trompé, ayant confondu le ד et le ת, car il existe en hébreu mishnique et en araméen le mot דָּשׁוּת avec le sens de «soupçonner».

<sup>224</sup> Cf. G.R. Driver, «Abbreviations in the Massoretic Text», dans *Textus* 1, 1960, pp.119-120.

<sup>225</sup> Cf. F.E. König, *idem.* ; A.E. Cowley (éd.), *idem.*

<sup>226</sup> Cf. F.E. König, *idem.* ; H. Bauer et P. Leander, *idem.* ; A.E. Cowley (éd.), *idem.* Cf. aussi la suggestion d'identifier cette acception du nom de ו avec κεραία du Matt. 5:18 dans G. Schwarz, «ἰῶτα ἐν ἡ μία κεραία (Matthäus 5:18)», *ZNW* 66, 1975, pp.268-69.

<sup>227</sup> Ainsi nous lisons dans le *Document de Damas*, 15:1, וְגַם אֶלֶף וְלָמֶד וְגַם בְּאֶלֶף, (לֹא יֵשׁ בַּעַד),

דָּל - «<ne> jure <pas> ni par Aleph et Lamed (c.-à.-d., par Elohim), ni par Aleph et Dalet

être rattacher *ipse*, proposé par Jérôme en *Liber interpretationis hebraicorum nominum*<sup>228</sup>, semble difficile à expliquer. À titre de conjecture nous pouvons dire que le *ipse* de Jérôme reflète probablement le pronom personnel וְאֵל, ou plutôt le suffixe ׀ de la troisième personne singulier de l'hébreu ; le ἐν αὐτῇ d'Eusèbe dérive peut-être de ce sens-là, modifié encore pour que le groupe וְאֵל-׀ puisse signifier ἐν αὐτῇ ζῆ ὁ ζῶν - «en elle vit le vivant».

׀ - signifie «l'arme», selon les modernes<sup>229</sup> : remarquons pourtant que le mot וְאֵל («arme» ou «armure») est absent de l'hébreu biblique et n'existe qu'en hébreu mishnique et en araméen (sous la forme de וְאֵלִי). Le passage cité de *bShabbat* fait du nom de ׀ l'acronyme du verbe וְאֵל - «soutenir, pourvoir, nourrir» - qui est extrêmement rare dans la Bible (Prov. 17:4, Job 36:31 et Jér. 5:8), mais qui est bien attesté avec ce sens en hébreu mishnique et en araméen. La forme Zai (Zαί) que donnent à cette lettre Eusèbe et Jérôme, est restée le nom de cette lettre en syriaque (ܙܝܐ). Quant à sa signification, le *haec* proposé par Jérôme à deux reprises (voir *supra*) peut refléter le pronom démonstratif הַזֶּה fréquent en l'hébreu biblique et rabbinique ; le féminin *haec* résulterait alors du besoin d'accorder cette signification avec le sens global du groupe des lettres Waw-Zain-Heth qui est, pour Jérôme, 'et haec uita' - «et cette vie». Pour ce qui est de la signification que propose Eusèbe : Zαί = ζῆ, il n'est pas impossible que son interprétation soit fondée sur l'homéophonie, ainsi que sur l'harmonisation avec le sens du groupe וְאֵל-׀ (ἐν αὐτῇ ζῆ ὁ ζῶν - «en elle vit le vivant»)<sup>230</sup>. Cependant, l'existence d'une

(c.-à.-d., par Adonai)» ; cf. C. Rabin (éd.), *The Zadokite Documents*, Oxford, 1958, p.71.25. Remarquons aussi que dans l'alphabet exposé dans *Les mystères des lettres grecques*, texte qui comporte des éléments de grande antiquité, le Waw acquiert une importance spéciale comme étant le signe du Christ (peut-être sur la base de l'écriture déficiente d' וְאֵל (Ⲱ) et/ou à cause de sa correspondance avec le grec ἐπίσημον, - «signe», nom du *digamma*, antique lettre de l'alphabet grec qui concorde avec le Waw de l'alphabet sémitique et qui a gardé sa valeur numérique qui est le six), cf. A. Hebbelynck, *Les mystères des lettres grecques, d'après un manuscrit copte-arabe de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford. Texte copte, traduction, notes*, Louvain, 1902, pp.136-137, 142-159. Voir aussi un usage comparable de Waw, dans un texte magique étudié par A. Dupont-Sommer, *La doctrine gnostique de la lettre «Wāw», d'après une lamelle araméenne inédite* (Bibliothèque archéologique et historique, XLI), Paris, 1946. L'analyse perspicace de Dupont-Sommer fait remonter l'origine de la recherche exégétique sur le Waw jusqu'à la doctrine de Marc le Gnostique (élève de Valentin, II<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), cf. *ibid.*, pp.40-79. Quoique les résultats de Dupont-Sommer ne soient pas unanimement acceptés, nous constatons que le Christ est en effet invoqué comme Outhaël (Οὐθαήλ), «signe de Dieu» (?), dans les *Actes de Philippe, Martyre* 26 (132), cf. Cf. F. Bovon et al. (éds.), *Acta Philippi. Textus* (Corpus Christianorum, Series Apocrypha, 11), Turnhout, 1999, p.385.2.

<sup>228</sup> Voir *supra*, p.68n.188.

<sup>229</sup> Cf. F.E. Köning, *idem.* ; H. Bauer et P. Leander, *idem.* ; A.E. Cowley (éd.), *idem.*

<sup>230</sup> Il nous semble impossible d'accepter la conjecture de H. Tur-Sinai («The Origin ...», p.161) qui propose d'entendre ζῆ comme une forme contractée de ζῆω («bouillir») pour l'identifier ensuite avec la racine וְאֵל/׀ (Ⲱ) («bouillir») de l'hébreu mishnique et de

acception comparable est confirmée par le traité *Les mystères des lettres grecques*, qui affirme que Zai signifie «la vie»<sup>231</sup>. Remarquons enfin la forme Zaith que donne Jérôme dans son *Liber interpretationis hebraicorum nominum* (voir *supra*, p.68n.189) et qui dépend de toute évidence de l'hébreu זית<sup>232</sup> - «olive», sens que Jérôme connaît et privilégie dans cet écrit<sup>233</sup>.

Ⲡ - L'acception moderne est «clôture»<sup>234</sup> ; les anciens rattachent le nom de cette lettre à l'idée de la vie (vita, vivacitas chez Jérôme, ὁ ζῶν chez Eusèbe), ce qui semble remonter à la racine hébraïque חיה («vivre») et à ses nombreux dérivés (חי - «vivant», חיים - «vie», et surtout חיות - «existence, vie», qui est un *hapax* dans la Bible, mais bien fréquent avec ce même sens dans l'hébreu rabbinique et, sous la forme de חיותא, en araméen<sup>235</sup>). La signification que propose *bShabbat* 104a («accorder grâce») dérive du verbe חנן bien attesté déjà en hébreu biblique.

Ⲛ - Toutes nos sources anciennes sont d'accord pour relier la signification du Teth à l'idée du «bien» : c'est donc l'hébreu טוב (avec ses dérivés) qui s'impose comme origine de cette reconnaissance. L'école moderne hésite sur le sens de cette lettre, parmi les significations proposées figurent «tuyau», «serpent», «flasque»<sup>236</sup>.

ⲓ - L'interprétation moderne est «la main», en relation évidente avec le mot hébreu יד («main»). ירושה («héritage») que nous trouvons dans notre texte talmudique se présente comme un nom acrophonique provenant plutôt de l'hébreu rabbinique, quoique le verbe ירש («prendre possession») soit bien attesté dans la Bible. Le sens de *dominator* que Jérôme avance dans son *Liber interpretationis* (voir *supra*,

l'araméen.

<sup>231</sup> Cf. A. Hebbelynck (éd.), *op. cit.*, p. 133. Remarquons que l'influence d'Eusèbe sur ce texte paraît peu probable, étant donné sa forte divergence d'avec l'alphabet d'Eusèbe dans plusieurs interprétations. Faute de meilleure explication, nous supposons que la source de la connexion entre ⲧ et la «vie» ou «vivre» est tout de même dans le grec : le nom Zoè (la Septante traduit ainsi le nom d'Eve) était très répandu ; ce nom et ses dérivés (comme Ζῳα = ζωει cf. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacum*, I-II, Oxford, 1879 sub Ζῳα) ont très tôt pénétré dans le vocabulaire du syriaque et ont donc pu influencer les informateurs d'Eusèbe et de l'auteur des *Mystères des lettres grecques*, qui pouvait être lui-même Syrien. La connexion entre la lettre ζῆτα et le verbe ζῆν devait être très courante dans certains milieux puisque en *Genèse Rabba* 14.2, nous rencontrons un jeu de mots où le Zéta apparaît comme signifiant ζῆθι («vis !»).

<sup>232</sup> Plutôt que de l'araméen חיותא.

<sup>233</sup> Les autres significations que propose Jérôme dans *Liber interpretationis* sont *hæc* dont nous avons déjà traité (et qui suggère plutôt Zai comme nom de cette lettre), et *fornicatio* qui reflète la racine hébraïque פורן (l'araméen פור) avec cette connotation, mais qui suggère que le nom de la lettre soit plutôt Zaïn.

<sup>234</sup> Cf. F.E. König, *idem.* ; A.E. Cowley (éd.), *idem.*

<sup>235</sup> Telle est aussi l'explication proposée par H. Tur-Sinai, «The Origin ...», p.162.

<sup>236</sup> Cf. F.E. König, *idem.* ; A.E. Cowley (éd.), *idem.*

p.68n.191) peut aussi être rattaché à cette acception<sup>237</sup>. L'origine de la signification dont Jérôme et Eusèbe partagent la connaissance (principium, ἀρχή) nous reste obscure : il est possible d'associer ce sens avec une des nombreuses connotations de ט en hébreu, qui peut signifier «autorité» ; on peut aussi le rattacher à la racine hébraïque (qui existe également en araméen et en hébreu rabbinique) יסד, «fonder»<sup>238</sup> ; nous pouvons également évoquer l'usage de la lettre ט comme sigle du Nom Divin dans les textes rabbiniques mais aussi déjà à Qumran<sup>239</sup> ; nous signalons enfin un passage significatif du Nouveau Testament (Matt. 5:18)<sup>240</sup>, où Jésus proclame que «pas un iota ne passera de la Loi avant que ne passent le ciel et la terre» - déclaration qui pouvait inspirer aux auteurs ecclésiastiques l'idée d'attribuer une importance particulière à cette lettre, graphiquement la plus petite de l'alphabet<sup>241</sup>.

כ - L'acception courante - «main» ou «paume»<sup>242</sup> (aussi le sens de l'hébreu biblique כף) - était déjà connue de Jérôme (manus, uola etc., voir *supra*, p.68n.192). Le texte du *bShabbat* propose un autre acronyme כתר («couronne»), tandis qu'Eusèbe, en l'interprétant comme ὁμῶς («également, de la même manière»), semble rattacher le nom de cette lettre à la préposition hébraïque כ («comme»)<sup>243</sup>.

ל - «Aiguillon, espèce de fouet»<sup>244</sup> (dérivé du mot מלמד qui est attesté avec ce

<sup>237</sup> L'autre signification que Jérôme propose dans le *Liber interpretationis*, - scientia, -- reflète clairement la racine hébraïque biblique ידע, «savoir, connaître» ; peut-être même, comme le suggère H. Tur-Sinai («The Origin ...», p.162), ses dérivés tardifs comme ידעיה («savoir», «connaissance») de l'hébreu mishique ou ידעיהא de l'araméen.

<sup>238</sup> C'est aussi l'interprétation que privilégie H. Tur-Sinai, dans son article («The Origin ...», p.162).

<sup>239</sup> Cf. 4Q ShirShabb<sup>b</sup> 10:12, dans C. Newsom (éd.), *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Harvard Semitic Studies, 27), Atlanta, 1985, pp.125-146. L'auteur des *Mystères des lettres grecques* identifie aussi cette lettre avec le nom du Seigneur, cf. A. Hebbelynck (éd.), *op. cit.*, p.133.

<sup>240</sup> Ce passage a des parallèles dans les textes rabbiniques qui racontent les aventures du Yod et affirment l'indestructibilité de chaque Yod dans l'Écriture (*Exode Rabba* 6.1, *Lévitique Rabba* 19.2, *Cantique Rabba* sub v.2).

<sup>241</sup> Mentionnons aussi la possibilité que le nom de cette lettre ait été שירוי, «commencement», «principe» en hébreu mishnique et surtout en araméen (équivalent de שירי ou de ראש de l'hébreu biblique) : l'usage des noms de lettres donnés «à rebours», de manière que la terminaison du nom de la lettre corresponde à sa valeur phonétique, est attesté en arabe ; nous en avons un exemple dans *bShabbat* 104a, où la lettre ט prend le nom אמת.

<sup>242</sup> Cf. F.E. König, *idem.* ; H. Bauer et P. Leander, *idem.* ; A.E. Cowley (éd.), *idem.*

<sup>243</sup> Ou à ses dérivés comme le biblique ככה («ainsi») ou le mishique כך. Ce dernier a été proposé par H. Tur-Sinai, «The Origin ...», p.162.

<sup>244</sup> Cf. F.E. König, *idem.* ; A.E. Cowley (éd.), *idem.*

sens en hébreu biblique) ; cette lettre se prête aisément à l'interprétation qu'en donne Eusèbe : μάθε, évidemment de l'hébreu לָמַד («apprendre»). *Disciplina* et *doctrina* de Jérôme témoignent de la même acception<sup>245</sup> ; il est plus difficile de rendre compte du *cor* que Jérôme offre comme une explication alternative dans la *Lettre* 30. La connexion avec l'hébreu לָ est possible, si on ne considère pas le génitif *cordis* qu'on lit chez Jérôme comme un reflet de la préposition attributive לָ que Jérôme avait pu distinguer dans le nom *Lamed*<sup>246</sup> ; en ce cas *cor* pourrait correspondre à un mot comme מִדָּה («nature») de l'hébreu mishnique. La confusion par Jérôme de ces deux interprétations semble également très probable.

ו - La signification admise par l'école moderne est «eau, onde» (l'hébreu biblique וַיִּמְדֵּם<sup>247</sup> était connue de Jérôme (aqua, dans le *Liber interpretationis*, voir *supra*, p.69n.194). L'autre sens qu'il connaissait (ex ipsis) s'accorde avec celui que donne Eusèbe (ἐξ αὐτῶν) et suggère que le nom de la lettre était compris comme l'hébreu וַיִּמְדֵּם + וַיִּמְדֵּם<sup>248</sup>. Dans le *bShabbat* nous trouverons encore un autre acronyme וַיִּמְדֵּם («parole», en hébreu mishnique et en araméen).

י - L'acception moderne est «poisson»<sup>249</sup>, quoique le mot יִי avec ce sens soit absent de l'hébreu biblique et n'apparaisse qu'en hébreu mishnique et en araméen. Comme nous avons pu le constater, ce sens est attesté déjà chez Jérôme (dans le *Liber interpretationis*, voir *supra*, p.69n.195) ; il apparaît également dans un autre texte talmudique, *bNedarim* 54b<sup>250</sup>. La signification qu'attribuent au Noun Eusèbe et Jérôme - αἰωνία, sempiternum, - se réfère peut-être à l'hébreu נֶצַח («éternité»,

<sup>245</sup> Remarquons que la récurrence du motif de l'apprentissage (déjà présent pour Aleph) à cet endroit de l'alphabet peut ne pas être fortuite : Lamed, en tant que douzième lettre de l'alphabet, marque son point tournant. Or, l'alphabet a souvent été présenté en deux colonnes, une commençant par A et l'autre par L-M-N, d'où dérive le mot *elementa*, originellement un autre nom pour l'*abécédaire*. Cf. V.V. Ivanov, «On the Etymology of Latin Elementa», dans *Elementa. Journal of Slavic Studies and Comparative Cultural Semiotics*, I/1, 1993, pp.1-5.

<sup>246</sup> Cf. le même type d'«analyse» dans l'interprétation qu'offre du Lamed *Les mystères des lettres grecques*: «lameth - l'immortel» (apparemment לָמַד מוֹרֶת), voir A. Hebbelynck (éd.), *op. cit.*, pp.133-134.

<sup>247</sup> Cf. F.E. König, *idem.* ; H. Bauer et P. Leander, *idem.* ; A.E. Cowley (éd.), *idem.*

<sup>248</sup> Cf. la même acception dans *Les mystères des lettres grecques*, A. Hebbelynck (éd.), *op. cit.*, pp.134.

<sup>249</sup> Cf. F.E. König, *idem.* ; H. Bauer et P. Leander, *idem.* ; A.E. Cowley (éd.), *idem.* On propose également un autre sens - «serpent» (cf. G.R. Driver, *Semitic Writing from Pictograph to Alphabet* (The Schweich Lectures, 1944), Londres, <sup>3</sup>1976, pp.165, 170), mais cela présuppose que l'on change le nom de la lettre en נָחָשׁ («serpent» en hébreu biblique).

<sup>250</sup> Ce texte donne l'interprétation d'une courte séquence de lettres : יִי סָמָךְ עֵינַי - נִוְנָה סָמָךְ לְעֵינַי - «Noun, Samekh, Ain : le poisson est un remède pour les yeux». Cf. *Talmud de Babylone*, IX, *Traité Nedarim*, Jérusalem, 1970, p.108.



remarquons l'usage de la formule emphatique **נצח נצח** ; cependant, l'usage de ce mot avec la connotation d'«éternité» est absent de l'araméen et de l'hébreu rabbinique). *Foetus* est un autre sens que donne Jérôme (*Liber interpretationis*, voir *supra*, p.69n.195) : à l'origine de cette acception pouvait se trouver le mot **נִי** («descendant, petit») attesté en hébreu biblique et mishnique. Finalement, le nom de Naaman, célèbre converti (2 Reg. 5), est associé avec le nom de la lettre **נ** en *bShabbat* 104a. Nous savons, d'ailleurs, que la présentation des rudiments de l'écriture sous la forme d'une liste de noms propres arrangés alphabétiquement faisait partie des méthodes de l'enseignement dans l'Antiquité, comme en témoigne un ostracon étudié par E. Puech<sup>251</sup>.

**ו** - Dans l'acception moderne, «appui»<sup>252</sup>, lié à l'hébreu biblique **וָסַד** («appuyer, soutenir») ; les sens que proposent Eusèbe (βοήθεια) et Jérôme (*adiutorium* dans la Lettre 30, *firmamentum, erectio, futura*, dans le *Liber Interpretationis*, voir *supra*, p.69n.196) sont tous dérivés de cette racine; le texte cité de *bShabbat* 104a atteste la même acception<sup>253</sup>.

**ז** - signifie «l'œil», suivant les manuels modernes<sup>254</sup> et même antiques, à en juger par les alphabets de Jérôme et d'Eusèbe, quoiqu'ils ajoutent aussi une signification alternative, «source» (πηγή, fons). Ces significations relèvent du mot hébreu **זֵי** avec ses deux sens fondamentaux d'«œil» et de «source». Un fragment d'alphabet talmudique dans *bNedarim* 54b (voir *supra*, p.79n.250) donne aussi «œil» comme signification du nom de cette lettre<sup>255</sup>. **זני** (les «pauvres») du *bShabbat* 104a représente un autre acronyme qui était peut-être suggéré par la combinaison de **ז** et **נ**.

**ס** - «bouche», selon l'école moderne<sup>256</sup>, *bShabbat* et Eusèbe<sup>257</sup> ; cette signification relève du mot hébreu **סָפָה** («bouche», très fréquent dans la Bible). Le sens que

<sup>251</sup> Cf. E. Puech, «Abécédaire et liste alphabétique de noms hébreux du début du II<sup>e</sup> s. A.D.», dans *Revue biblique*, 87/1, 1980, pp.118-126. Remarquons les vestiges du même procédé dans *Les mystères des lettres grecques*, où la lettre Caph est (de façon erronée) appelé «l'ecclésiaste» (confusion avec Kohéleth, qui commence par un Qoph), cf. A. Hebbelynck (éd.), *op. cit.*, p.133. Cf. aussi le commentaire sur le sens des lettres qui peuvent être lues sur un objet trouvé (par exemple **פ** ou **נ** ou **ד**) dans la *Mishna* : contrairement à l'opinion de ceux qui voulaient lire de telles lettres comme des abréviations rabbiniques, R. Yosé pensait que ce pouvaient être des noms d'individus (*Maaser Shenit*, 4.11, voir P. Blackman (éd.), *Mishnayot, vol. I : Order Zeraim...*, New York, 1964, p.401).

<sup>252</sup> Cf. F.E. König, *idem.* ; A.E. Cowley (éd.), *idem.*

<sup>253</sup> Cf. aussi *bNedarim* 54b, voir *supra*, p.79n.250.

<sup>254</sup> Cf. F.E. König, *idem.* ; H. Bauer et P. Leander, *idem.* ; A.E. Cowley (éd.), *idem.*

<sup>255</sup> *Les mystères des lettres grecques* donne aussi ces deux sens, cf. A. Hebbelynck (éd.), *op. cit.*, p.134.

<sup>256</sup> Cf. F.E. König, *idem.* ; H. Bauer et P. Leander, *idem.* ; A.E. Cowley (éd.), *idem.*

<sup>257</sup> Aussi selon *Les mystères des lettres grecques*, cf. A. Hebbelynck (éd.), *op. cit.*, p.134.

propose Jérôme - *os* - «bouche» ou «visage» témoigne peut-être d'une hésitation entre פה (puisque Jérôme reproduit l'aspect phonique du nom de la lettre comme *Phe*) et פנה («visage», lui aussi très fréquent dans l'hébreu biblique). Une autre interprétation que donne Jérôme, *laqueus, decipula* («filet», «piège»), témoigne de sa connaissance du mot פתל, - «filet» en hébreu biblique<sup>258</sup>.

צ - L'acception moderne est «hameçon»<sup>259</sup> ou «sauterelle»<sup>260</sup> ; Eusèbe, Jérôme et *bShabbat* s'accordent pour dériver le nom de cette lettre de la racine hébraïque צדק («être juste»). Pourtant, Jérôme connaît deux significations alternatives<sup>261</sup> : *regio* («côté», de l'hébreu biblique צד ou de l'araméen צי), et *uenatio* («chasse» de l'hébreu biblique צו, «chasser»).

ק - Les interprétations avancées dans les études modernes varient entre l'«oreille»<sup>262</sup>, l'«oreille de l'aiguille»<sup>263</sup>, «la nuque»<sup>264</sup> et «le singe»<sup>265</sup>. Eusèbe donne κλησις («appel») qui visiblement provient de la même source que la signification *uocatio* ou *auis* («présage») chez Jérôme<sup>266</sup>. A l'origine de cette désignation se trouve le mot קריאה («appel») qui est attesté une seule fois dans la Bible (Jon. 3:2)<sup>267</sup> : son usage est pourtant très fréquent en hébreu mishnique (קריאה - «appel», «lecture», «récitation») et en syriaque (ܩܪܝܐ - «appel», «invocation» ; ܩܪܝܐ - «cri», ܩܪܝܐ - «exclamation», «appel»). Remarquons la possibilité d'une autre explication par le mot hébreu קול («voix, parole») ou même par une combinaison avec deux Qoph initiaux comme קורא קול («voix qui clame», Is. 40:3, voir aussi Marc 1:3). Le nom קדוש («saint») que rattache à la lettre Qoph le texte cité du *bShabbat* peut être mis en rapport avec ce que nous savons de l'usage du ק comme marque de consécration (קרבן) que l'on mettait sur

<sup>258</sup> Telle est aussi la conjecture de H. Tur-Sinai, cf. «The Origin ...», p.163.

<sup>259</sup> Cf. F.E. König, *idem.* ; A.E. Cowley (éd.), *idem.*

<sup>260</sup> Cf. G.R. Driver, *Semitic Writing from Pictograph to Alphabet* (The Schweich Lectures, 1944), Londres, <sup>3</sup>1976, pp.167-171.

<sup>261</sup> Dans le *Liber interpretationis*, voir *supra*, p.69n.192.

<sup>262</sup> Cf. F.E. König, *idem.*

<sup>263</sup> A.E. Cowley (éd.), *idem.*

<sup>264</sup> A.E. Cowley (éd.), *idem.* ; M. Lidzbarski, «Die Namen der Alphabetsbuchstaben» dans *Ephemeris für semitische Epigraphik*, Band 2, 1903-1907, Giessen, 1908, pp.125-139.

<sup>265</sup> Cf. G.R. Driver, *Semitic Writing from Pictograph to Alphabet* (The Schweich Lectures, 1944), Londres, <sup>3</sup>1976, pp.167-171 ; le mot קוף - «singe» est attesté en hébreu biblique.

<sup>266</sup> *Les mystères des lettres grecques* donne aussi «vocation», A. Hebbelynck (éd.), *op. cit.*, p.134.

<sup>267</sup> Remarquons cependant que la racine קרא («appeler») de laquelle dérive קריאה apparaît tout à fait fréquemment dans la Bible.

certaines objets, selon la *Mishna* (*Maaser Sheni*, 4.11<sup>268</sup>).

ך - signifie la «tête», dans les études modernes<sup>269</sup>, mais aussi dans les notices d'Eusèbe et de Jérôme. Cette acception s'appuie sur la connexion évidente avec le mot biblique ראש («tête»)<sup>270</sup> ; ראשע («méchant», «impie») que donne *bShabbat* 104a est également bien attesté dans l'hébreu biblique.

ש - Remarquons d'abord le manque de distinction entre ש and ש manifestée par les trois alphabets anciens que nous venons de citer : en fait leur distinction date de la période massorétique<sup>271</sup>. Le nom de cette lettre est associé à l'hébreu שן («dent») par Eusèbe et Jérôme ; leur avis est partagé par l'école moderne<sup>272</sup>. L'alphabet talmudique cité dans *bShabbat* donne un autre acronyme שקר («mensonge» ; ce mot est attesté en hébreu biblique) dont le choix est peut être influencé par l'opposition avec אמת («vérité») - sens du Tau dans cette tradition.

ת - Le nom de la dernière lettre de l'alphabet est תו, mot qui signifie «signe», «marque» en hébreu biblique, quoique ses occurrences soient peu nombreuses. En cela, Jérôme (signum) et Eusèbe (σημεῖον) s'accordent avec l'acception moderne<sup>273</sup>. Cette désignation possède une dimension théologique importante que nous nous limitons ici à signaler : déjà Ézéchiél (9:4-6) parle des justes qui seront marqués sur leur front par ת (soit «signe» en général, soit la lettre ת elle-même), or la forme graphique de cette lettre était une croix, ressemblance qui a très tôt été repérée par l'exégèse chrétienne<sup>274</sup>. L'acception אמת avancée dans *bShabbat* 104a qui fonctionne «à rebours», en vérité n'est pas si éloignée de la première interprétation, puisque les textes rabbiniques évoquent souvent la vérité (אמת), donc ת, comme le sceau (חותם) de Dieu (*bShabbat* 55a, le *Zohar*, *Genèse*, *Préliminaires* 2b). Finalement, le sens de *subter* («au-dessous») que Jérôme propose dans son *Liber interpretationis* (voir *supra*, p.69n.200) reflète peut-être sa connaissance de l'hébreu תחת («sous», «en bas») : d'autres dérivations sont possibles mais ne semblent pas mieux fondées.

<sup>268</sup> החוצא כלי וכתוב עליו ק קרבן - «Si quelqu'un trouve un pot sur lequel il est écrit Qoph, il est consacré», cf. P. Blackman (éd.), *Mishnayot, vol. I : Order Zeraim...*, New York, 1964, p.401.

<sup>269</sup> Cf. F.E. König, *idem.* ; H. Bauer et P. Leander, *idem.* ; A.E. Cowley (éd.), *idem.*

<sup>270</sup> Cf. aussi «ris, la tête et le commencement» dans *Les mystères des lettres grecques* (A.Hebbelynck (éd.), *op. cit.*, p.134).

<sup>271</sup> A.E. Cowley (éd.), *op. cit.*, §6i, p.33.

<sup>272</sup> Cf. F.E. König, *idem.* ; H. Bauer et P. Leander, *idem.* ; A.E. Cowley (éd.), *op. cit.*, §5f, p.28..

<sup>273</sup> Cf. F.E. König, *idem.* ; H. Bauer et P. Leander, *idem.* ; A.E. Cowley (éd.), *idem.*

<sup>274</sup> Voir d'Origène, *Selecta in Ezechielem*, IX, P.G. 13, cc.800D-801A ; cf. aussi la *Lettre de Barnabé*, 9:8b.

### La fluidité des limites entre l'hébreu et l'araméen et ses conséquences

Étant arrivés à la fin de notre long parcours alphabétique, nous pouvons faire une constatation importante : parmi les anciens noms des lettres hébraïques qui nous sont parvenus, il y en a plusieurs qui relèvent de l'araméen (et/ou de l'hébreu mishnique). C'est surtout le cas d<sup>275</sup>, ט, ן, ף, ץ, ך et ם, mais même mis à part ces caractères, nous voyons qu'en d'autres cas la présence de l'araméen se fait sentir, bien qu'elle soit moins manifeste<sup>275</sup>. Le témoignage de l'alphabet est intéressant surtout à cause des milieux scolaires d'où il provient et sur lesquels il jette une lumière. Il permet d'établir que la fluidité des frontières entre l'hébreu biblique et les vernaculaires sémitiques subsistait encore à l'époque tardive où Eusèbe et Jérôme se sont enquis des lettres hébraïques. Or nous savons que les premiers siècles de notre ère ont vu, dans certains cercles juifs, une résurgence de l'intérêt pour l'hébreu biblique et un progrès dans son étude, visibles surtout dans le travail d'Aquila et de son école<sup>276</sup>. Dans cette optique, les abécédaires recueillis par Jérôme et Eusèbe acquièrent une valeur particulière : nous y relevons deux faits significatifs pour notre recherche, d'une part, la présence avérée de l'araméen dans le domaine de la langue scolaire, d'autre part, l'absence de toute frontière ou distinction tangible entre l'araméen et l'hébreu.

Cette conclusion corrobore les données déjà rassemblées sur la même situation linguistique dans la Septante, en y ajoutant une précision importante. Comme nous l'avons dit plus haut, la difficulté d'évaluer la présence de l'élément linguistique extra-hébreu chez les traducteurs résulte de notre ignorance de leur contexte culturel et linguistique. En l'absence de toute statistique, le recours occasionnel des traducteurs à une sémantique non attestée en hébreu, pour rendre tel ou tel mot, ou à une phonie araméenne dans les transcriptions ne constitue, en soi-même, qu'une faible preuve de l'interférence linguistique. Vu que le degré de cette interférence nous reste inconnu, il est toujours possible de considérer ses manifestations comme des phénomènes marginaux. Grosso modo, une telle hypothèse suggère que la langue de la formation et du travail des anciens traducteurs est l'hébreu plus ou moins biblique et que les vestiges de toute autre compétence linguistique que l'on découvre dans leurs textes, sont des intrusions de la «rue» dans le digne travail des scribes sacrés, suite à une faute de vigilance ou de science. C'est justement sur ce point que les anciens abécédaires que nous venons d'analyser apportent un témoignage précieux. Ils nous permettent de constater la coexistence de l'hébreu et de l'araméen déjà au niveau des rudiments de la formation biblique. Ainsi, nous arrivons à la conclusion de la fluidité des limites de l'hébreu et du non-hébreu dans la langue de l'école qui dispensait l'enseignement de la Bible<sup>277</sup> et, par conséquent, était aussi l'école des

<sup>275</sup> Telle était aussi l'observation de H. Tur-Sinai (Torczyner), «The Origin ...», p.160.

<sup>276</sup> Cf. S. Schwartz, «Language, Power and Identity in Ancient Palestine», dans *Past and Present* 148, 1995, pp.3-47 ; C. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine* (Texts and Studies in Ancient Judaism, 81), Tübingen, 2001, pp.228-247.

<sup>277</sup> Cf. A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël* (OBO 39), Fribourg-Göttingen, 1981, *Ib.*, «Sagesse et écoles», dans *VT* 34/3, 1981, pp.270-281 ; P. Swiggers et A. Wouters, «Langues, situations linguistiques et réflexions sur le langage dans l'Antiquité», dans P. Swiggers et A. Wouters (éds.), *Le langage dans l'Antiquité* (La Pensée linguistique, 3), Louvain, 1990, pp.10-46 ; A. van der Kooij, «La Bible grecque des Septante et ses traducteurs», dans *l'Annuaire de l'École pratique des hautes études*, vol.

traducteurs de la Septante.

### Le phénomène de la diglossie

La situation linguistique qui se dessine de cette manière peut être qualifiée de diglossie ou de polyglottie. La notion de diglossie a été élaborée en 1959 par C.A. Ferguson<sup>278</sup> pour décrire les situations où une communauté manie à la fois deux langues différentes, de manière que le recours à chacune des deux est strictement dicté par le contenu de la communication, et que la différence entre les deux langues n'est perçue par cette communauté qu'en fonction du contexte de leur usage<sup>279</sup>. Introduit initialement pour dépeindre l'interaction de l'arabe classique et des parlers arabes modernes, le terme de diglossie a déjà été appliqué à la description de l'hébreu de l'époque du Second Temple<sup>280</sup>. Les données sur la faible différenciation de l'hébreu

106 (1997-1998) Paris, 1999, pp.247-254 ; *Id.*, «Perspectives on the Study of the Septuagint: Who are the Translators?», dans F. García Martínez et E. Noort (éds.), *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism. A Symposium in Honour of A.S. van der Woude on the Occasion of his 70th Birthday* (S.V.T., 73), Leyde-Cologne, 1998, pp.214-229 ; C. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine* (Texts and Studies in Ancient Judaism, 81), Tübingen, 2001 ; cf. aussi I Rois 4:33 ; pour les parallèles mésopotamiens voir T. Jacobsen, «Very Ancient Texts : Babylonian Grammatical Texts», dans D. Hymes (éd.) *Studies in the History of Linguistics : Traditions and Paradigms*, Bloomington, 1974., pp.41-62 ; J.A. Black, *Sumerian Grammar in Babylonian Theory* (Studia Pohl : Series Maior 12), Rome, 1984 ; T.J. Krispijn, «The Early Mesopotamian Lexical Lists and the Dawn of Linguistics» dans *Jahrbuch ... Ex Oriente Lux* 32 (1991-2), pp.12-22 ; J. Debut, «Continuité des méthodes d'enseignement mésopotamiennes du troisième millénaire à l'époque Byzantine», *REA* 90, 1988, pp.306-314.

<sup>278</sup> Cf. C.A. Ferguson, «Diglossia», *Word* 15/2, 1959, pp.325-340, repris dans D. Hymes (éd.), *Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology.*, New York-Londres, 1964.; J. Fellman, «On 'Diglossia'», *Language Sciences* 34, 1975, pp.38-39 ; J.A. Fishman, «Bilingualism with and without Diglossia; Diglossia with and without Bilingualism», *Journal of Social Issues* 23, 1967, pp.29-38. Remarquons que le terme «diglossie» a été déjà utilisé par J. Psichari dans son analyse de la situation linguistique en Grèce contemporaine, cf. J. Psichari, «Un pays qui ne veut pas sa langue», dans *Mercure de France*, 1<sup>er</sup> octobre 1928, pp.63-120 (repris dans *Quelques travaux de linguistique, de philologie et de littérature helléniques, 1884-1928, Tome I*, Paris, 1930, pp.1283-1337).

<sup>279</sup> Remarquons qu'en cela la diglossie diffère radicalement du bilinguisme qui présuppose que les locuteurs sont en tout temps conscients de la différence entre les deux langues qu'ils manient.

<sup>280</sup> Cf. G.A. Rendsburg, *Diglossia in Ancient Hebrew* (American Oriental Series, vol. 72), New Haven, 1990 ; J. Fellman, «The Linguistic Status of Mishnaic Hebrew», *JNSL* 5, 1977, pp.1-22 ; N.M. Waldman, *The Recent Study of Hebrew. A Survey of the Literature with Selected Bibliography*, Cincinnati, 1989, pp.92-93. Concrètement à propos de l'hébreu des traducteurs de la Septante, voir S. Daniel, «לִבְּ, לִבְּ, צִדְרֹפִי רֹאשׁ, פֶּה, לִבְּ», dans M. Bar-Asher et al. (éds.), *מחקרי לשון* » בתרגום השבעים לחוריה

מזגשים לזאב בן-חיים - *Language Studies in Honour of Z. Ben-Hayyim*, Jérusalem, 1983, pp.161-172 ; S.P. Smith, «The Question of Diglossia in Ancient Hebrew», dans S.E. Porter (éd.), *Diglossia and Other Topics in New Testament Linguistics* (JSNT Sup. 193 : Studies in New Testament Greek 6), Sheffield, 2000, pp.37-52 ; cf. aussi dans le

et de l'araméen que nous avons recueillies à propos des traducteurs de la Septante peuvent aisément être interprétées à l'aide de cette notion. Cependant, ce qui est intéressant pour nous, dans ce type de raisonnement, est la corrélation de la conscience et de l'inconscience linguistiques que la diglossie présuppose. C'est ainsi que nous pouvons maintenant reprendre le fil de notre étude sur les diverses conceptions du langage chez les Juifs de l'époque hellénistique et essayer de démontrer la connexion qui subsiste entre le discours (ou : les discours) sur la langue sacrée et la situation linguistique réelle, celle de la diglossie<sup>281</sup>. L'hypothèse que nous allons formuler pour conclure ce chapitre, se fonde sur la reconnaissance de la fluidité des limites entre l'hébreu et l'araméen à l'époque hellénistique : cette fluidité rendait nécessaire la fixation de bornes entre la langue de l'Écriture et la langue vernaculaire, et c'est cela qui, d'une part, poussait les exégètes dans la direction de la sacralisation doctrinale d'un langage, et d'autre part, incitait les traducteurs bibliques à adopter, pour leur traduction, un langage inhabituel mais censé rendre la Bible adéquatement.

### Conclusion

Ainsi, les résultats de notre enquête sur la langue de la Bible dans l'univers notionnel des traducteurs peuvent être résumés de la manière suivante. Nous avons pu établir, chez les auteurs judéo-hellénistiques, une certaine hésitation dans leurs désignations de la langue de l'Écriture : cette ambiguïté se manifeste non seulement au niveau de la terminologie (par exemple, Philon qualifie la langue de l'Écriture de «chaldéenne»), mais aussi dans le cas de mots concrets, où même un auteur aussi bien renseigné que Josèphe semble présenter des mots araméens comme étant de l'hébreu. Les traducteurs de la Septante apportent un témoignage semblable, puisque dans leurs traductions nous découvrons des mots hébreux rendus selon un sens absent du corpus hébreu biblique, mais présent en araméen, et des transcriptions de mots présentant leur articulation phonique araméenne. Enfin, l'alphabet de l'hébreu tel qu'il avait été noté par Eusèbe et Jérôme, et qui provient, malgré de possibles distorsions, de la même tradition scolaire que celle qui est à la source des traductions bibliques, - même cet alphabet témoigne de la présence de l'araméen dans les noms de certaines lettres. Nous considérons donc comme établi le fait de la coexistence de l'hébreu et de l'araméen dans la conscience linguistique de l'époque, même si nous sommes bien loin d'en mesurer la portée. L'absence de réflexion et de commentaires portant *directement* sur cette matière, dans la littérature de la période hellénistique, ne signifie pas que la problématique du langage en était absente. Au contraire, la persistance de motifs «linguistiques» dans cette littérature, suggère, pour cette époque, un vif intérêt pour les questions du langage. L'orientation de la pensée dans les divers textes que nous venons d'étudier est, en général, vers la reconnaissance d'une langue extraordinaire et unique, différente de toute langue «naturelle», quoique les façons d'envisager cette langue mystérieuse varient. Par exemple, la mention de

---

même volume J.M. Watt, «The Current Landscape of Diglossia Studies: The Diglossic Continuum in First-Century Palestine», *id.*, pp.18-36 et C. Bratt Paulston, «Language Repertoire and Diglossia in First-Century Palestine: Some Comments», *id.*, pp.79-89.

<sup>281</sup> Cf. les réflexions de John Pairman Brown qui voit le contraste principal entre l'identité grecque et l'identité d'Israël en ce que ce dernier ne se définissait pas à partir de la langue (partagée par ses voisins immédiats), mais à partir du culte et de la généalogie, J.P. Brown, *Israel and Hellas, III: The Legacy of Iranian Imperialism and the Individual* (BZAW, 299), Berlin-New York, 2001, pp.168-172.

la langue des anges (donc des êtres surnaturels) que nous relevons dans les *Apocalypses* d'Abraham et de Paul (voir *supra*, pp.44-45) et dans maints autres textes n'est qu'une des expressions de cette tendance. Il s'agit, dans tous ces cas, d'affirmer la spécificité d'un langage en le reléguant à une sphère céleste, et en insistant donc sur ce que nous pouvons concevoir comme écart «topologique» entre ce langage et les langues normales. Pareillement, le *Testament de Judas* (voir *supra*, p.45) évoque une langue parlée par les justes dans le monde de l'au-delà, après la résurrection. D'autres textes décrivent cet écart comme l'écart «chronologique» qui subsiste entre l'«aujourd'hui» de l'auteur et les temps de la création ou des patriarches, qui connurent une langue à part (*Jubilés*, *Testament de Nephtali*, voir *supra*, p.42-43 et 52). Une autre manière de définir l'écart entre la *Langue* et les langues est de présenter ses usagers comme des protagonistes prioritaires (Jésus, les apôtres, les martyres), encore que ces protagonistes spéciaux n'aient recours à cette *Langue* qu'aux moments les plus dramatiques de leurs carrières (aspect chronologique de nouveau) quand ils (r-)établissent le rapport avec la sphère du divin (aspect «topologique»). Et quand ce sont les gens «normaux» qui manient la *Langue*, il le font dans un état paranormal de ravissement soit volontaire (comme les filles de Job, dans le *Testament de Job* ou Alexandre d'Abonotique chez Lucien) soit involontaire et lié à l'inspiration divine (le cas de S. Paul, voir *supra*, p.47). Remarquons enfin que les modalités de l'apprentissage de la *Langue* incluent aussi la révélation : angélique, comme chez Abraham, dans les *Jubilés*, ou divine, comme dans le cas de Moïse (voir *supra*, p.55).

Ainsi se dessinent les divers aspects de la conceptualisation de la langue sacrée dans le judaïsme hellénistique. Il a déjà été dit que la sacralité se manifeste comme un écart par rapport à tout ce qui est conçu comme «commun» ; sacraliser revient à décontextualiser. Le besoin de marquer un écart dont nous avons évoqué les variantes «topologiques», «chronologiques» et même «prosopologiques» (relevant de la spécificité de protagonistes) est très présent dans la littérature judéo-hellénistique. A notre avis, cette spéculation «paralinguistique» reflète d'une certaine manière la prise de conscience de la situation linguistique de cette époque, et notamment la propension à se rendre compte de la diglossie.

Nous terminons donc ce chapitre qui nous a démontré l'existence de thèmes linguistiques dans la pensée des Juifs hellénisés de l'époque du Second Temple. Les développements que nous avons pu observer sur le plan exégétique et doctrinal témoignent d'un travail intérieur quasiment linguistique, dont la visée était de fixer les frontières entre les langues sacrée et profane, encore inexistantes ou floues à l'époque<sup>282</sup>. Nous nous tournons donc vers l'hypothèse que nous avons formulée auparavant, à savoir que ce type de la conscience linguistique a pu se refléter, hormis les textes littéraires, dans le langage que les traducteurs de la Septante ont adopté pour traduire la Bible. Ainsi, la question que nous allons poser dans la suite est celle de la nature du langage de la Septante. C'est à la problématique posée par la description linguistique de la Bible grecque que sera donc consacré le reste de ce livre.

<sup>282</sup> Difficile de dire à quel point les limites ainsi fixées étaient artificielles : le travail de démarquage linguistique, quoique subjectif et artificiel, fait partie de la vie naturelle d'une langue. Quoiqu'il en soit, il est clair que ce travail commencé dans les écoles de scribes postexiliques est à l'origine de toute notre science en matière d'hébreu biblique.

### Le côté des lecteurs : le langage de la Septante dans la perception patristique

Toute critique du langage de la Septante, qu'elle reconnaisse ce langage comme étant «du bon grec» ou qu'elle souligne les irrégularités de cet idiome, aboutit à formuler une hypothèse sur l'attitude culturelle ou du moins linguistique des traducteurs. Partant de la conviction que les traducteurs bibliques étaient des représentants «normaux» de la Koïnè de leur époque, l'enjeu de la discussion sur les hébraïsmes est celui d'attribuer à ces traducteurs le maniement de formules «étranges» dans le contexte du grec Koïnè. Mais comment savons-nous que telle ou telle expression paraissait nécessairement étrange aux yeux du traducteur ancien ? Il est tout à fait clair que nous ne pouvons postuler aucune norme linguistique pour le grec de cette époque lointaine. Par conséquent, il nous est nécessaire d'examiner la réception de notre texte dans l'Antiquité. La question se pose donc de savoir si le texte biblique grec était compréhensible pour ses lecteurs anciens ? S'il l'était, comment ont été perçues ses singularités ? D'où vient, en général, l'idée que la Bible grecque contient des obscurités ou des usages anormaux ?

Avant d'interroger nos sources sur ces questions essayons d'envisager le type de réponse que nous pouvons en attendre. L'exégète biblique moderne part, dans ses recherches, de la connaissance du grec et de l'hébreu. La connaissance de l'hébreu biblique lui permet de trouver, dans le texte de la Septante, des tournures qu'il perçoit comme des décalques faits à partir de l'hébreu. Du fait que ces tournures sont absentes ou rares dans les autres textes grecs connus aujourd'hui, le chercheur moderne conclut à la très grande spécificité du langage de la Bible grecque. Il n'est pas nécessaire de dire qu'un tel raisonnement peut être hors de propos s'il s'agit d'un lecteur hellénistique. La différence entre les Anciens et nous ne se limite pas au problème de la compétence linguistique : l'écart principal est plus profond et concerne toute la conception de la langue.

L'école moderne parle de la langue comme d'un système autonome qui sert de moyen de communication. Le contenu de ce système se divise, grosso modo, en grammaire et lexicque, auxquels s'ajoutent éventuellement une description phonologique, une grammaire historique et ainsi de suite. Notre description linguistique est censée être applicable à toute langue et, bien qu'il n'y ait pas d'accord sur ce sujet, l'existence d'universaux est généralement présupposée<sup>1</sup>. Faut-il dire que cette science n'a rien à voir avec la manière de conceptualiser la langue dans l'Antiquité Tardive ? Le plus important, c'est que dans le cas de la Bible il s'agissait de conceptualiser non seulement une langue, mais - qui plus est - une langue étrangère.

Remarquons à ce sujet, que la science grecque a réussi à élaborer une description du grec<sup>2</sup>, mais ne se souciait guère de connaître les langues d'autres peuples. La

<sup>1</sup> Sur ce sujet voir C. Hagège, *La structure des langues*, (Collection «Que sais-je ?»), Paris, 1982, p.9.

<sup>2</sup> Cf. M. Baratin et F. Desbordes, *L'analyse linguistique dans l'Antiquité classique : I. Les théories* (Horizons du langage), Paris, 1981 ; cf. aussi J. Derbolav, *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften* (Impulse der Forschung, 10), Darmstadt, 1972 ; D. Gambarara, *Alle fonti della filosofia del linguaggio. «Lingua» e «nomi» nella cultura greca arcaica*, Rome, 1984. Les textes de référence fondamentaux



glossographie grecque prenait un certain intérêt à l'étude de ξενικά ὀνόματα, des mots étrangers, dont l'importance était signalée déjà dans le *Cratyle* de Platon (417C). A l'époque hellénistique, Néoptolème de Parion a recueilli des Φρύγιοι φωναί et un certain Diodore des Ἰταλικαὶ γλῶσσαι<sup>3</sup>. Pourtant, cette étude avait pour seul but d'éclaircir les mots étrangers que l'on trouve dans les textes littéraires grecs. L'expérience de description linguistique ne s'étendait, ni chez les Grecs, ni chez leurs élèves, les Romains, aux langues étrangères. La désignation de la langue des autres par l'éloquent mot «barbare» est le témoin le plus connu de cette attitude<sup>4</sup>. Ce manque d'intérêt est surtout étonnant chez les Grecs, peuple connu pour sa curiosité : même Aristote, si prêt à observer et classer les divers phénomènes du monde, ne se posait pas de question du type «Comment communiquent entre eux nos voisins, les Thraces ?». À l'époque hellénistique, Philon donnait au récit biblique de la Tour de Babel un sens strictement éthique : ceux qui y voient l'origine des différences entre les langues ne sont, selon lui, que des lecteurs très superficiels (*De confusione linguarum*, §190<sup>5</sup>).

<...> οἱ δὲ τοῖς ἐμφανέσι καὶ προχείροις μόνον ἐπακολουθοῦντες οἴονται νυνὶ διαλέκτων Ἑλληνικῶν τε καὶ βαρβάρων ὑπογράφεσθαι· οὐδ' οὐκ ἂν αἰτιασάμενος – ἴσως γὰρ ἀληθεῖ καὶ αὐτοὶ χρῶνται λόγῳ – παρακαλέσαιμ' ἄν μὴ ἐπὶ τούτων στήναι, μετελθεῖν δὲ ἐπὶ τὰς τροπικὰς ἀποδόσεις ...

Mais, de leur côté, ceux qui s'en tiennent uniquement au sens apparent, à la portée de tous, estiment que l'auteur nous décrit dans ce chapitre l'origine des langues grecques et barbares. Sans vouloir leur donner tort - en effet, il se peut que la vérité soit avec eux - je les inviterai à ne pas s'arrêter à ce stade, mais à progresser dans le sens de l'interprétation figurée ... (Trad. de J.G. Kahn avec petites modifications)

Remarquons que la langue hébraïque ne reçoit pas de traitement spécial, elle est sommairement incluse dans le groupe des dialectes barbares. Certes, le mot «barbare» n'avait pas la même valeur péjorative que nous lui donnons. La diversité des langues barbares, bien que reconnue, ne suscite aucun intérêt chez l'Alexandrin. Généralement, le sujet de la différence des langues est hors de la sphère de sa spéculation, d'où la condescendance pour ceux qui s'occupent de ces enfantillages<sup>6</sup>.

Confrontés à des locuteurs étrangers, les Anciens paraissent avoir le plus souvent éprouvé une impression d'obscurité et d'incompréhension. Dans ce contexte, l'incompréhensible est, d'une part, proche de la notion du pur non-sens, et d'autre

---

sont : Platon, *Cratyle*, Aristote, *De Interpretatione* 2 (16a, 27), Lucrèce, *De rerum natura*, V, 1028-1090.

<sup>3</sup> Cf. RE 16.2 (1935), cc.2465-70 (*Neoptolemos* par H.J. Mette); 5.1 (1903), cc.709-710 (*Diodoros* par L. Cohn) et 12.2 (1925), cc.2432-2482 (*Lexicographie* par J. Tolkiehn).

<sup>4</sup> Voir S. Saïd (éd.), *Ἑλληνισμός. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg 1989*, Leyde, 1991.

<sup>5</sup> J.G. Kahn (éd.), *De confusione linguarum* (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 13), Paris, 1963, pp.148-151.

<sup>6</sup> Sur la linguistique de Philon en général, cf. K. Otte, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 7), Tübingen, 1968, et D. Winston, «Aspects of Philo's Linguistic Theory», dans D.T. Runia, D.M. Hay et D. Winston (éds.), *Heirs to the Septuagint. Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity. Festschrift for Earle Hilgert* (*The Studia Philonica Annual*, Studies in Hellenistic Judaism, Vol. III), Atlanta, 1991, pp.109-125.

part, suggère l'idée d'absolue liberté d'interprétation. La situation est figurée de façon frappante chez Aristophane (*Les Acharniens*, 98) :

ΠΡΕΣΒΥΣ. Ἄγε δὴ σὺ βασιλεὺς ἅττα σ' ἀπέπεμψεν  
φράσον  
λέξοντ' Ἀθηναίοισιν, ὦ Ψευδαρτάβα.  
ΨΕΥΔΑΡΤΑΒΑΣ. Ἰαρταμανε Ξαρξας απιαονα σατρα.  
ΠΡ. Ξυνήκας ὃ λέγει ;  
ΔΙΚΑΙΟΠΟΛΙΣ. Μὰ τὸν Ἀπόλλω γὼ μὲν οὐ.  
ΠΡ. Πέμψειν βασιλέα φησὶν ὑμῖν χρυσίον.  
Λέγε δὴ σὺ μεῖζον καὶ σαφῶς τὸ χρυσίον.  
ΨΕ. Οὐ ληψι χρυσο, χαυνόπρωκτ' Ἰαοναυ.  
ΔΙ. Οἷμοι κακοδαίμων ὥς σαφῶς.  
L'Ambassadeur. - Allons, explique l'objet de la mission dont le Roi t'a chargé auprès des Athéniens, Pseudartabas.  
Pseudartabas. - I artamane xarxas apiaona satra.  
L'Ambassadeur. - (A Dicéopolis.) Tu as compris ce qu'il dit ?  
Dicéopolis. - Non, par Apollon, pas moi.  
L'Ambassadeur. - (Aux prytaes.) Il affirme que le roi vous enverra de l'or ! (A Pseudartabas.)  
Toi, parle plus haut et clairement de «l'or».  
Pseudartabas. - Ne recevras de l'or, bougre d'Ioniègne.  
Dicéopolis. - Malheur ! Comme c'est clairement parlé ! (Trad.H. van Daele<sup>7</sup>)

Une fois l'impression d'incompréhension dissipée, la situation change, et on se retrouve face à un discours dont on comprend déjà le sens, malgré les éléments obscurs éventuels. La langue étrangère est réduite alors à une liste de «difficultés», bref à un simple dialecte. Dans cette optique, le latin pouvait être conçu comme un dialecte grec, en fait comme une forme d'éolien. C'est ce que nous laisse entendre un fragment préservé du *Περὶ τῆς τῶν Ῥωμαίων διαλέκτου* de Philoxène (I<sup>er</sup> s. av.J.C.)<sup>8</sup>, où l'absence de duel en latin est expliquée par son absence dans le dialecte éolien, les Éoliens étant considérés comme les ancêtres des Romains<sup>9</sup>. Cette conception de la langue se rapproche de notre idée du dictionnaire bilingue, où les mots connus sont mis en équation avec des mots inconnus (d'une autre langue). Le décodage de la langue s'y effectue par la seule substitution des éléments connus aux éléments inconnus. Une description, ou un manuel de langue, dans le cadre d'une telle conception, sera une liste d'équivalences, qui exclut (ou plutôt ne nécessite pas) toute considération d'ordre syntaxique ou grammatical. Sur le plan philosophique, le simple décodage apparaîtra comme synonyme du processus de compréhension, tandis qu'une *autre langue* semblera nécessaire à l'expression d'une pensée radicalement autre. C'est ainsi que nous pouvons comprendre, chez Platon, la remarque adressée à

<sup>7</sup> Aristophane, *Tome I : Les Acharniens, Les Cavaliers, Les Nuées*, Texte établi par V. Coulon et traduit par H. van Daele, 2<sup>e</sup> éd. (CUF), Paris, 1995 p.16.

<sup>8</sup> Fr. 323, dans C. Theodoridis (éd.), *Die Fragmente des Grammatikers Philoxenos* (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker, 2), Berlin-New York, 1976, p.240.4-6. A propos de Philoxène, cf. R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, 1968, p.274.

<sup>9</sup> Cf. Dion. Hal. *Ant.* 1.11 ; Julien, *Or.* 10.25 (325a) ; 11.39(152d) ; cf. aussi M. Mühlert, «Griechische Grammatik in der Vergilerklärung», *Zetemata* 37, München 1965., p.69f., W. Süss, «Studien zur lateinischen Bibel I», dans *Acta et commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis)* 29, Tartu, 1932., pp.4ff.

Héraclite et à son école, selon laquelle il leur faudrait une autre langue pour articuler adéquatement leur philosophie (*Théétète*, 183b<sup>10</sup>) :

ἀλλὰ τιν' ἄλλην φωνὴν θετέον τοῖς τὸν λόγον τοῦτον λέγουσιν,  
ὥς νῦν γε πρὸς τὴν αὐτῶν ὑπόθεσιν οὐκ ἔχουσι ῥήματα ...

Quelque autre langue reste donc à forger pour ceux qui prônent cette doctrine, car, pour l'heure, ils n'ont plus de mots pour leur hypothèse ... (Trad. A. Diès avec modifications)

Ces spéculations s'accordent bien avec les rares données que nous possédons sur la description des langues «barbares» dans l'Antiquité. Le grec et le latin mis à part, la seule langue dont une tentative de description nous soit parvenue, est l'égyptien. La culture égyptienne avait depuis longtemps fasciné les intellectuels grecs, et pourtant, rien n'illustre mieux les limites de leur science que la lassitude à s'initier à la langue égyptienne<sup>11</sup>. La seule description que nous possédions de cette langue en grec, date du V<sup>e</sup> s. ap. J.-C., et est l'œuvre d'Horapollon. Malheureusement, l'ouvrage de son prédécesseur, philosophe stoïcien et prêtre égyptien, Chairémon (I<sup>er</sup> s. ap. J.C.) ne nous est pas parvenu<sup>12</sup>. Nous aurons encore l'occasion de revenir à Horapollon (cf. *infra*, pp.141-142), notons maintenant que son ouvrage présente la langue égyptienne sous la forme d'une longue liste de signes, accompagnés de leurs significations.

S'il en est ainsi, quelle réaction pouvons-nous attendre de la part d'un lecteur grec confronté à la Septante ? La possibilité d'entrevoir dans le langage biblique les vestiges d'une autre langue était absente de son horizon culturel<sup>13</sup>, et par conséquent la notion moderne de «translation-language», de langue de traduction, ne peut pas servir de modèle à la perception de la Septante par ses lecteurs anciens. Cependant, ceci ne signifie pas qu'un lecteur ancien ne pouvait pas être, en quelque manière, conscient de la présence d'une «langue de traduction» ? Quelles sont donc les traces de cette sensibilité ?

Un passage de Denys d'Alexandrie († c. 264 ap. J.C.) préservé dans l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe, peut nous servir à illustrer une telle prise de conscience. Denys compare la langue de l'Apocalypse à celle des autres écrits johanniques (*Hist. Eccl.*, VII, [25] 24-26) :

<sup>10</sup> Cf. Platon, *Œuvres complètes : Tome VIII - 2e partie, Théétète*, texte et traduction par A. Diès (CUF), Paris, 1993, p.218.

<sup>11</sup> Un utile recueil des avis gréco-romains à propos de la langue égyptienne a été fait par P. Marestaing, *Les écritures égyptiennes et l'Antiquité classique*, Paris, 1913. Cf. aussi P.W. van der Horst, «The Secret Hieroglyphs in Classical Literature» in : J. den Boeft et A.H.M. Kessels (éds.), *Actus. Studies in Honour of H.L.W. Nelson*, Utrecht, 1982, pp.115-123.

<sup>12</sup> Cette perte est d'autant plus regrettable que nous sont restés des indices de sa compétence en matière de grammaire, cf. Apollonius Dyscolus, *De coniunctionibus*, 6. Sur Chairémon en général, cf. P.W. van der Horst, *Chaeremon. Egyptian priest and Stoic Philosopher. The fragments collected and translated with explanatory notes*, Leyde, 1984.; S. Birch, «On the Lost Book of Chaeremon on Hieroglyphics», *Transactions of the Royal Society of Literature*, 2<sup>e</sup> série, vol. 3 (1850), pp.385-396.; E. Zeller, «Die Hieroglyphiker Chäremion und Horapollon», *Hermes* 11 (1876), pp.430-433. et C. Wendel, «Zum Hieroglyphenbuche Chairemons», *Hermes* 75 (1940), pp.227-229.

<sup>13</sup> Nous parlons ici évidemment d'un lecteur moyen imaginaire : bientôt nous verrons, chez les exégètes antiochiens, des exemples de conscience linguistique très développée.

ἔτι δὲ καὶ διὰ τῆς φράσεως τὴν διαφορὰν ἔστιν τεκμήρασθαι τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῆς ἐπιστολῆς πρὸς τὴν Ἀποκάλυψιν. (25) τὰ μὲν γὰρ οὐ μόνον ἀπταιστώως κατὰ τὴν τῶν Ἑλλήνων φωνήν, ἀλλὰ καὶ λογιώτατα ταῖς λέξεσιν τοῖς συλλογισμοῖς ταῖς συντάξεσιν τῆς ἐρμηνείας γέγραπται, πολλοῦ γε δεῖ βάρβαρόν τινα φθόγγον ἢ σολοικισμόν ἢ ὅλως ἰδιωτισμόν ἐν αὐτοῖς εὐρεθῆναι· ἐκάτερον γὰρ εἶχεν, ὡς ἔοικεν, τὸν λόγον, ἀμφοτέρους αὐτῷ χαρισσαμένου τοῦ κυρίου, τὸν τε τῆς γνώσεως τὸν τε τῆς φράσεως· (26) τούτῳ δὲ ἀποκαλύψεις μὲν ἑορακεῖναι καὶ νῦν εἰληφέναι καὶ προφητεῖαν οὐκ ἄντερῶ, διάλεκτον μέντοι καὶ γλῶσσαν οὐκ ἀκριβῶς ἑλληνίζουσιν αὐτοῦ βλέπω, ἀλλ' ἰδιώμασιν τε βαρβαρικοῖς χρώμενον καὶ που καὶ σολοικίζοντα· ἅπερ οὐκ ἀναγκαῖον νῦν ἐκλέγειν·

Il est encore possible d'apprécier par le style la différence de l'Évangile et de l'Épître par rapport à l'Apocalypse. [25] En effet, d'une part, ces ouvrages, non seulement ne pèchent pas contre la langue grecque, mais ils sont écrits d'une manière très diserte pour les expressions, les raisonnements, la composition, et il s'en faut de beaucoup qu'on y trouve un terme barbare ou un solécisme ou même un idiotisme ; leur auteur possédait en effet, à ce qu'il semble, l'un et l'autre verbe, dont l'avait gratifié le Seigneur, celui de la connaissance et celui de l'expression. [26] Quant à l'auteur de l'Apocalypse, je ne nie pas qu'il ait eu des Révélation et qu'il ait reçu la connaissance et la prophétie ; pourtant je vois que son dialecte et sa langue ne sont pas tout à fait grecs, mais qu'il emploie des idiotismes barbares et que parfois il fait même des solécismes. Il n'est pas nécessaire d'en dresser maintenant la liste... (trad. de G. Bardy<sup>14</sup>)

La comparaison qui tient compte des expressions, de la composition et des usages spécifiques à l'auteur aboutit à une conclusion intéressante : l'auteur de l'Apocalypse s'exprime en « un dialecte et une langue » de grécité douteuse (οὐκ ἀκριβῶς ἑλληνίζουσιν). Ce jugement se rapproche beaucoup de notre idée de « langue de traduction ». Nous voyons que cette reconnaissance se fonde sur une analyse philologique : les barbarismes et les solécismes sont, pour Denys, des signes évidents de l'étrangeté linguistique du livre. Remarquons également que l'idée de traduction n'est pas suggérée par notre auteur, peut-être faute de tradition ecclésiale, alors que cette idée nous paraît découler logiquement de son analyse. La notice de Denys nous montre comment un critique ancien pouvait percevoir la singularité de la langue biblique et rendre compte de cette perception.

Deux problèmes de nature méthodologique doivent être mentionnés ici. Premièrement, il s'agit des limites imposées par l'insuffisance de nos données. En principe, notre recherche porte sur le langage des cinq premiers livres de la Bible et cependant, dans nos investigations de la critique philologique des Pères, nous nous sentons autorisé à scruter leurs remarques relatives au grec de n'importe quelle partie de l'Écriture, y compris le Nouveau Testament. Même si les usages relevés par les Pères ne proviennent pas du Pentateuque, nous nous sentirons autorisé, dans la suite de cette recherche, à les comparer à ceux du Pentateuque grec.

Une autre difficulté que nous prévoyons dans nos recherches provient de la distance de plusieurs siècles qui sépare les premiers commentateurs chrétiens des traducteurs de la Septante. Comment pouvons-nous fonder notre appréciation du travail des traducteurs sur des données qui datent de cinq, sinon de sept siècles après la

<sup>14</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, livres V-VII, texte grec, traduction et notes par G. Bardy, (SC 41), Paris, 1955, pp.209-10.

traduction ? Pour écarter, du moins partiellement, cette difficulté, nous pouvons nous rappeler qu'au cours de siècles qui se sont écoulés entre la traduction de la Bible et les commentaires des Pères, la Bible grecque a été lue et étudiée. Grâce à la présence permanente de la Bible dans la vie des juifs hellénisés et des chrétiens, son style a influencé la langue courante, facilitant dans le même temps la compréhension de l'Écriture<sup>15</sup>. Nous reportons la discussion détaillée de cette problématique à la page 194ss. de cette étude, et nous espérons surtout que notre examen des éléments du texte biblique grec qui ont paru difficiles aux lecteurs anciens, réussira à démontrer leur connexion soit avec le vieillissement de la langue, soit avec la traduction, soit avec quelque autre phénomène.

Revenons à notre étude de la perception de la «langue de traduction» dans l'Antiquité. Dans le cas de l'Ancien Testament, la conscience de la «langue de traduction» était tout d'abord liée à la connaissance de la légende des Septante. En effet, cette légende est reprise dans les écrits de plusieurs écrivains chrétiens anciens. D'autre part, cette conscience pouvait déboucher sur les considérations relatives soit au style (vulgaire ou sublime), soit au contenu (clarté vs. obscurité). Ainsi, nous nous proposons d'examiner ces trois canaux de perception du texte biblique : la conscience du phénomène de la traduction due à la légende d'Aristée, les remarques sur le style et sur l'intelligibilité du texte.

Dans l'exégèse biblique ancienne, beaucoup d'observations peuvent être rapportées, directement ou indirectement, au problème de la traduction. Ce problème se présente sous différents aspects et en rapport avec différents phénomènes textuels, tels la présence de noms étrangers, la gaucherie grammaticale, les métaphores et les passages obscurs. Et à nouveau se pose donc à nous la question de savoir à quel degré les exégètes anciens étaient-ils conscients du phénomène de la traduction et de ses effets ?

## I. La Septante perçue comme traduction

Deux facteurs ont contribué à instaurer la Septante comme traduction dans la conscience générale de l'Antiquité : d'une part, la Septante était reconnue comme une traduction grâce à la lettre d'Aristée, dont les échos se trouvent déjà chez Philon, Josèphe, et à partir de Justin, chez des nombreux écrivains ecclésiastiques<sup>16</sup>. D'autre part, l'existence de traductions alternatives, notamment de celles d'Aquila, Symmaque et Théodotion, était un signe assez visible de la corrélation de la version des Septante et du texte hébreu. Pourtant, la connaissance de la légende des soixante-dix interprètes ne signifie pas encore la conscience des difficultés de traduction, et de l'apport du travail de traduction au texte qui en résulte. Remarquons au passage que la *Lettre d'Aristée*, elle-même, n'offre aucun renseignement sur ce sujet, car c'est précisément l'identité totale entre les versions hébraïque et grecque qu'elle vise à établir. Notre

<sup>15</sup> Cf. les réflexions des Pères concernant l'importance de la «culture biblique» : ainsi, Théodoret de Cyr se vante d'avoir fréquenté la Bible dès l'enfance (In Dan., PG 81, c.1257a, cf. J.-N. Guinot, *L'exégèse de Théodoret de Cyr* (Théologie historique, 100), Paris, 1995, pp.154-5.)

<sup>16</sup> Pour une ample liste de références à la légende d'Aristée dans la littérature patristique voir M. Harl et al., *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme hellénistique au Christianisme ancien* (Initiations au Christianisme ancien), Paris, 1988., pp.47-49 et 62.

enquête portera donc non pas sur la connaissance du phénomène de la traduction en général, mais sur la conscience des effets textuels de cette traduction et sur la capacité de les reconnaître dans un texte particulier. Dans cette section nous essayerons de définir les différentes prises de position à ce sujet dans l'exégèse ancienne.

Il est à souligner que nous ne recherchons ici que des *traces* de la connaissance du travail de traduction. Nous nous rendons compte de l'anachronisme de toute tentative d'attribuer à nos textes et à nos auteurs la connaissance ou l'ignorance de notions élaborées par la culture moderne, comme celle de la traduction en premier lieu. Cependant, un certain savoir de la traduction était propriété commune déjà dans l'Antiquité Tardive. Ce savoir reste, aujourd'hui, essentiellement compatible avec le nôtre. Enfin, c'est la reconnaissance, par quelques auteurs anciens, de la problématique de la traduction qui nous autorise à interpréter le silence des autres comme significatif.

6.6.1. Le premier auteur dont les réflexions sur la traduction nous soient parvenues est le petit-fils, et en même temps le traducteur du Siracide. Relisons le passage souvent cité de son *Prologue* :

Παρακέκλησθε οὖν μετ' εὐνοίας καὶ προσοχῆς τὴν ἀνάγνωσιν ποιεῖσθαι καὶ συγγνώμην ἔχειν ἐφ' οἷς ἂν δοκῶμεν τῶν κατὰ τὴν ἑρμηνείαν πεφιλοπονημένων τισὶν τῶν λέξεων ἀδυναμεῖν· οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα.

Vous êtes donc invités à en faire la lecture avec bienveillance et attention, et à montrer de l'indulgence s'il vous semble que nous avons échoué, malgré tous nos efforts, à rendre certaines expressions. Car les choses dites en hébreu dans ce livre n'ont pas la même valeur lorsqu'elles sont traduites en une autre langue. D'ailleurs non seulement cet ouvrage, mais aussi la Loi, les Prophètes et les autres livres présentent des divergences considérables quant à leur contenu. (trad. de la TOB)

Pour commenter ce passage, il suffit de dire que notre auteur est parfaitement sensible au problème de la traduction. Pour lui, ce problème est constitué fondamentalement par la différence entre la traduction et le texte-source. Cette différence, chez le traducteur du Siracide, se rattache à la reconnaissance de l'impossibilité de rendre «certaines expressions» (λέξεις). Sa propre expérience de traducteur lui permet de voir de semblables écarts dans d'autres textes de la Bible grecque. Cependant, il est clair que sa connaissance des déficiences des traductions bibliques ne le pousse pas à rejeter ces textes, ni à renoncer à l'idée de traduire lui-même. Malencontreusement pour nous, il n'entre pas dans détail sur ce sujet, et nous ne pouvons, par conséquent, que constater sa sensibilité aux problèmes de traduction.

6.6.2. Il est intéressant de comparer cette appréhension du problème avec celle de Philon d'Alexandrie. Dans son récit de l'histoire de la traduction de la Loi, dans le II<sup>e</sup> livre de *La vie de Moïse*, il fait la réflexion suivante :

Καίτοι τίς οὐκ οἶδεν ὅτι πᾶσα μὲν διάλεκτος – ἡ δ' Ἑλληνικὴ διαφερόντως – ὀνομάτων πλουτεῖ, καὶ ταῦτὸν ἐνθύμημα οἷόν τε μεταφράζοντα καὶ παραφράζοντα σχηματίζει πολλὰχῶς, ἄλλοτε ἄλλας ἐφαρμόζοντα λέξεις ; Ὅπερ ἐπὶ ταύτης τῆς νομοθεσίας οὗ φασι συμβῆναι, συνενεχθῆναι δ' εἰς ταῦτὸν κύρια κυρίους

ὀνόμασι, τὰ Ἑλληνικὰ τοῖς Χαλδαϊκοῖς, ἐναρμοσθέντα εὖ μάλα τοῖς δηλουμένοις πράγμασιν. Ὅν γὰρ τρόπον, οἶμαι, ἐν γεωμετρίᾳ καὶ διαλεκτικῇ τὰ σημαινόμενα ποικιλίαν ἐρμηνείας οὐκ ἀνέχεται, μένει δ' ἀμετάβλητος ἡ ἐξ ἀρχῆς τεθεῖσα, τὸν αὐτὸν ὡς ἔοικε τρόπον καὶ οὗτοι συντρέχοντα τοῖς πράγμασιν ὀνόματα ἐξεῦρον, ἅπερ δὴ μόνᾳ ἢ μάλιστα τρανώσειν ἐμελλεν ἐμφαντικῶς τὰ δηλούμενα.

Et pourtant, qui ne sait que toute langue - et particulièrement la grecque - est foisonnante en mots, et que la même pensée peut être rendue de multiples manières en changeant les termes ou en employant des synonymes et en recherchant le mot propre dans chaque cas ? Ce qui n'eut pas lieu, à ce que l'on dit à propos de notre code de lois, mais le mot propre chaldéen fut rendu exactement par le même mot propre grec, parfaitement adapté à la chose signifiée. De même en effet, à mon sens, qu'en géométrie et en dialectique, les choses à signifier ne supportent pas la bigarrure dans l'expression, qui reste inchangée une fois établie, de même aussi, semble-t-il, ces traducteurs découvrirent les expressions adaptées aux réalités à exprimer, les seules ou les plus capables de rendre avec une parfaite clarté les choses signifiées. (trad. R. Arnaldez et al.)<sup>17</sup>

Le philosophe fait peu de cas de la difficulté bien connue du traducteur de Siracide : pour lui il n'y a pas de «divergences considérables» entre la traduction et l'original. Il propose, pourtant, une observation qui est vraie, et qui témoigne de sa réflexion sur les problèmes de traduction. Notamment, sa remarque selon laquelle les textes scientifiques (géométriques etc) peuvent être traduits «complètement», sans aucune perte d'information ni ajouts dus à la traduction, relève de sa compréhension du problème. En effet, aujourd'hui, il est facile d'observer que le degré de traductibilité d'un texte s'établit largement en fonction de son contenu. La difficulté de traduire augmente proportionnellement selon le degré d'ambiguïté du texte. Les textes techniques, comme ceux des géomètres chez Philon, offrent un moindre niveau d'ambiguïté et se prêtent aisément à la traduction, alors que les textes poétiques, tout intentionnellement d'ailleurs, comportent une telle richesse de significations qu'il rend leur traduction délicate, sinon impossible. Le seul désaccord sur ce point entre Philon et nous, est que le texte biblique, à nos yeux, appartient évidemment à ce second groupe. Pourquoi et comment Philon a pu arriver à une conclusion contraire, n'entre pas dans nos considérations présentes, il suffit de constater que pour lui, le Pentateuque semble être une sorte de texte philosophique («scientifique»), aussi précis et rigoureux qu'un texte mathématique<sup>18</sup>. Par conséquent, sa traduction était perçue par Philon comme étant essentiellement la même chose que l'original<sup>19</sup>. Cette approche nécessite que tout élément du texte grec, toute étrangeté en particulier, soit compris comme significatif et intégré à l'ensemble du contenu.

La méthode ainsi décrite nous renvoie immédiatement à son autre grand porte-parole, Origène. En effet il a déjà été remarqué, à propos du compilateur des Hexaples, que, pour lui, rien n'est trop étrange dans le texte de l'Écriture : «les

<sup>17</sup> *De vita Mosis*, II, 38-39, dans Philon, *De vita Mosis, I-II*, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 22), Paris, 1967.

<sup>18</sup> A titre d'hypothèse, nous pouvons suggérer que la standardisation du lexique des traducteurs bibliques, dont Philon était probablement conscient, a pu être perçue par lui comme comparable à la standardisation du lexique dans les textes géométriques, et notamment dans les *Éléments* d'Euclide.

<sup>19</sup> Cf. *De vita Mosis.*, II, 40.

quelques réserves qu'il formule sur ce texte ne portent pas sur sa qualité de traduction»<sup>20</sup>. La comparaison qu'Origène fait entre l'Écriture et la nature est très intéressante (*Traité des principes* IV.1.7). On ne peut pas comprendre tous les phénomènes naturels, cependant on sait qu'il y a une providence divine partout à l'œuvre : de même façon, l'Écriture est régie par des principes qui surpassent l'entendement humain. Dans cette perspective, le cryptage et l'incompréhensibilité ne sont des traits inhérents ni à la nature, ni à l'Écriture. Ces notions reflètent la réaction des intelligences peu préparées à contempler la vérité. Même si elles ne comprennent pas dans un premier temps, c'est cette incompréhension qui leur donne une chance unique de commencer à comprendre.

Cela dit, remarquons qu'Origène n'ignore pas entièrement l'écart entre la forme originelle de la Bible et sa version grecque. Dans une scholie sur le Ps. 118, préservée dans la *Chaine Palestinienne*, il remarque la différence entre les mètres grec et hébreu : Οἱ στίχοι οὖν οἱ παρ' Ἑβραίοις ἕτεροί εἰσι παρὰ τοὺς παρ' ἡμῖν - «Les versets sont donc, chez les Hébreux, différents de ce qu'ils sont chez nous»<sup>21</sup>. Les lignes qui suivent ce passage montrent combien Origène avait conscience du principe du parallélisme qui régit la poésie biblique. Origène commente le premier verset du Ps. 118 :

Μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ  
οἱ πορευόμενοι ἐν νόμῳ κυρίου.

Heureux les irréprochables dans la voie, // eux qui cheminent dans la loi du Seigneur.

Ce verset lui inspire le commentaire suivant<sup>22</sup> :

Ἐὰν θέλωμεν ἐνθάδε τηρῆσαι τοὺς στίχους ποιοῦμεν· μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ οἱ πορευόμενοι ἐν νόμῳ κυρίου· καὶ οὕτως ἀρχόμεθα δευτέρου τοῦ ἔξης. Ἰστέον τοίνυν ὅτι οἱ Ἕλληνες οἱ ἐρμηνεύσαντες πεποιήκασιν τὸν παρ' Ἑβραίοις στίχον ἐν τούτοις δύο·.

Si nous voulons ici respecter les versets, nous disons : «Heureux les irréprochables dans la voie, // eux qui cheminent dans la loi du Seigneur», et nous commencerons alors le second verset à la suite. Cependant il faut savoir que les traducteurs grecs ont divisé les versets hébreux en deux, dans ces textes. (Trad. M. Harl et G. Dorival)

Origène se rendait donc compte de l'enchaînement des deux hémistiches parallèles. De plus, il associait cet enchaînement aux principes de la poésie hébraïque, qu'il croyait métrique. Enfin, il attribuait la forme même du texte au travail des traducteurs : à suivre sa pensée, le parallélisme, tel qu'il apparaît dans la Septante, ne serait que la conséquence de l'effort des traducteurs pour rendre la poésie métrique des hébreux. (Nous reviendrons à cette intéressante exégèse *infra*.)

Ainsi, ce commentaire témoigne d'une certaine conscience du rôle des traducteurs. ? Malgré des observations sporadiques comme celle-ci, l'attitude d'Origène envers la

<sup>20</sup> M. Harl, *Introduction à la Philocalie* dans M. Harl et N. De Lange (éds.), *Origène, Philocalie, I-20. Sur les Écritures et la lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, (SC 302), Paris, 1983, p.127.

<sup>21</sup> Texte et traduction sont tirés de M. Harl et G. Dorival (éds.), *La Chaine Palestinienne sur le Psaume 118*, t.I (SC 189), Paris, 1972, p.188.28-9. et p.189.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.188.24-33 et p.189.



traduction reste très peu critique. Comme exemple de son jugement, lisons ce passage du *Contre Celse* VII. 59<sup>23</sup> :

Οὐδὲ πάλιν ὑπὸ τοῦ κάλλους τῆς ἑλληνικῆς φράσεως λεγόμενον τὸ αὐτὸ πάντως κρεῖττον εἶναι νομιστέον τοῦ εὐτελέστερον ἀπαγγελλομένου καὶ ἀπλουτέραις λέξεσι παρὰ Ἰουδαίοις ἢ Χριστιανοῖς· καίτοι γε ἡ πρώτη Ἰουδαίων λέξις, ἣ οἱ προφηταὶ χρησάμενοι καταλελοίπασιν ἡμῖν βιβλία, Ἑβραίων διαλέκτῳ καὶ σοφῇ συνθέσει τῶν ἐν τῇ διαλέκτῳ κατ' ἐκείνους ἀναγέγραπται.

On ne doit pas juger non plus la même doctrine revêtue de la beauté du style grec absolument supérieure à celle qui est énoncée dans un style plus vulgaire et en des termes plus simples chez les Juifs et chez les chrétiens. Assurément, l'élocution originelle des Juifs dans laquelle les prophètes nous ont laissé leurs livres a été rédigée en langue hébraïque avec l'art de la composition littéraire de leur langue. (trad. M. Borret avec quelques modifications)

Ce qui nous intéresse, dans ce fragment, c'est la reconnaissance de l'autonomie de l'idiome et du style bibliques. Rien de plus naturel, semble-t-il, que de proclamer, alors, la traduction responsable de l'infériorité de ce même texte en grec. Et pourtant Origène ne franchit jamais cette barrière. Malgré son travail sur les Hexaples qui, à lui seul, aurait pu lui inspirer une appréciation plus raisonnée de la traduction des LXX, Origène reste convaincu de l'identité entre *cette* traduction et son original, idée qui est étroitement liée, chez lui, à celle de l'inspiration de la Septante. Le plus frappant, pour un lecteur moderne, est que même le recours à d'autres traductions bibliques ne suscite chez Origène aucun désir de comparer les techniques de traduction, ni de relier à la traduction un trait quelconque du texte de la Septante. Nous nous heurtons ici à un aspect singulier de l'histoire de la transmission de la Bible : bien que des révisions et mêmes de nouvelles traductions de la Bible foisonnent entre le I<sup>er</sup> s. avant et le II<sup>e</sup> s. après J.C., les principes de travail de tous ces réviseurs et traducteurs, leurs instruments et méthodes restent pour nous complètement obscurs. Ce fait est d'autant plus étonnant que les traductions d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque ont été largement connues, citées et discutées dans la littérature patristique, mais aussi dans les écrits rabbiniques. Il est clair que derrière chacune de ces traductions se trouvait une «école», une tradition de lecture et d'usage de la Bible. Pourtant, nous n'avons aucun document à ce sujet<sup>24</sup>.

Les notices les plus détaillées sur les Trois nous ont été laissées par Épiphane († 403), dans son *Traité des poids et des mesures* (13-17). Il mentionne la technique de traduction uniquement dans le cas de Théodotion, dont il dit que la version ressemble à celle des LXX<sup>25</sup>. Assurément, l'intention d'Épiphane était tout autre que de présenter les faits objectivement : affirmer la supériorité des LXX en dénigrant les

<sup>23</sup> M. Borret, *Origène. Contre Celse, Introduction, texte critique, traduction et notes*, IV (SC 150), Paris, 1969., p.152.12-18- 153.

<sup>24</sup> Même le rapprochement entre Aquila et l'exégèse rabbinique, en particulier celle de rabbi Akiba, a été mis en doute : G. Vermes, compte rendu des *Devanciers d'Aquila* de D. Barthélemy, *JSS* 11, 1966, p.263; L.L. Grabbe, «Aquila's Translation and Rabbinic Exegesis», *JJS* 33, 1982, pp.527-536.

<sup>25</sup> *Liber de mensuris et ponderibus*, 17, PG 43, c.264d : Διὰ τὰ πλεῖστα τοῖς Ἑβδομηκονταδύο συνῳδόντως ἐξέδωκε ...

trois traducteurs était son souci principal (d'où la remarquable similitude de ses portraits d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion<sup>26</sup>). Le seul détail qui concerne leur formation est la mention d'un apprentissage de la langue et de la doctrine des Juifs par Aquila et Théodotion<sup>27</sup>. Le manque de toute information concernant les stratégies de traduction des Trois nous surprend surtout au vu du degré d'élaboration que l'on perçoit dans les fragments qui restent de leurs traductions. Une version comme celle d'Aquila, avec toutes ses particularités, présuppose un programme défini de la part du traducteur et devait rendre le lecteur conscient de l'existence d'une méthode. Néanmoins, tout ce que nous pouvons glaner à propos d'Aquila chez les Pères se réduit le plus souvent à la constatation de son acribie, conçue tantôt comme κακοζηλία<sup>28</sup> (zèle mal placé), tantôt comme rigueur de bon aloi<sup>29</sup>. De même, Symmaque est toujours loué pour sa clarté<sup>30</sup>, sans qu'aucun renseignement nous soit donné sur sa méthode.

Nous trouverons des remarques très intéressantes pour notre sujet dans les deux homélies *Sur l'obscurité des prophéties* de St. Jean Chrysostome<sup>31</sup>. Il commence par constater la différence dans le degré d'intelligibilité de deux Testaments :

Αἰνίγμασι γὰρ ἔοικε τὰ προφητικά, καὶ πολλὴ δυσκολία ἐν τῇ παλαιᾷ Διαθήκῃ, καὶ δυσεπίληπτα τὰ βιβλία· ἡ δὲ Καινὴ σαφεστέρα καὶ εὐκολωτέρα.

Car la prophétie ressemble aux énigmes et il y a beaucoup de difficulté dans l'Ancien Testament, et les Écritures sont difficiles à comprendre. Cependant, le Nouveau Testament est plus clair et plus facile.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Cf. résumé et discussion de ces ressemblances chez A. Salvesen, *Symmachus in the Pentateuch* (JSS, Monograph 15), 1991, pp.287-288.

<sup>27</sup> Aquila : καὶ ἐπιπόνως φιλοτιμησάμενος ἐξέδωκεν αὐτὸν μαθεῖν τὴν Ἑβραίων διάλεκτον, καὶ τὰ αὐτῶν στοιχεῖα. PG 43, c.261d ; Théodotion : καὶ τὴν τῶν Ἑβραίων φωνὴν καὶ τὰ αὐτῶν στοιχεῖα παιδεύθεις, *Ib.*, c.264d.

<sup>28</sup> Par une espèce de jeux de mots il s'agit non seulement de zèle mal placé d'Aquila, mais aussi d'un vice reconnu de rhétorique qui consistait à pousser jusqu'à l'affectation quelque ornement stylistique, cf. G.O. Rowe, «Style», p. 155, dans S.E. Porter (éd), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period. 330 B.C. - A.D. 400*, Leyde-New York-Cologne, 1997, pp.121-157.

<sup>29</sup> Par exemple, nous lisons chez Origène cette louange : ὁ κυριώτατα ἐρμηνεύειν φιλοτιμούμενος Ἀκύλας - Aquila qui met tout son zèle à traduire très rigoureusement (*Philocalie*, 14.1.). Également Jérôme le qualifie de «diligens et curiosus interpres», *In Osee commentariorum libri tres*, ad Os. 2:17 (PL 25, c.839). Cf aussi *Epistola 36 ad Damasum*, §12, de Jérôme : Aquila namque qui non contentiosius, ut quidam putant, sed studiosius verbum interpretatur ad verbum... Cf. J. Labourt (éd.), *Saint Jérôme, Lettres, Tome II* (CUF), Paris, 1951, p.59.15-17 (= PL 22, c.457).

<sup>30</sup> Cf. l'avis de Théodore de Mopsueste, cité ici à la page 150. Voir aussi D. Barthélemy, «Eusèbe, la Septante et "les autres"», dans *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg-Göttingen, 1978, (pp.179-193) p.180. Remarquons que cette étude consacrée par D. Barthélemy aux jugements d'Eusèbe sur les traductions autres que la LXX, a démontré que cet auteur réserve ses louanges aux passages où la version de Symmaque ou d'Aquila rend plus transparent le message messianique (*ibid.*, pp.182-3).

<sup>31</sup> Jean Chrysostome, *De prophetiarum obscuritate homiliae I-II*, PG 56, cc.163-192.

<sup>32</sup> *Ibid.*, I.3, c.167.

Comme première raison de cette obscurité, Chrysostome affirme la nécessité générale du cryptage, qui est étayée par des arguments traditionnels de nature historique (précaution contre la jalousie des Juifs, qui auraient pu tuer les prophètes et censurer leurs livres), éthique (il ne faut pas donner des perles aux pourceaux), et finalement théologiques (de même que Moïse portait le voile devant le peuple, mais l'ôtait devant le Dieu, le voile de la lettre sera levé pour qui se tourne vers Jésus)<sup>33</sup>.

La seconde raison, selon Chrysostome, pour laquelle l'Ancien Testament est plus obscur que le Nouveau, est qu'il s'agit d'une traduction :

Τίς οὖν ἐστὶν ἡ δευτέρα αἰτία, δι' ἣν δυσκολωτέρα ἡ Παλαιὰ Διαθήκη τῆς Νέας ἐστίν ; Οὐχὶ τῇ ἐγχωρίῳ φωνῇ ἔχομεν τὴν Παλαιὰν Διαθήκην παρ' ἡμῖν γεγραμμένην· ἀλλ' ἑτέρα μὲν συνετέθη γλώττῃ, ἑτέρα δὲ ἔχομεν αὐτὴν ἀναγινωσκομένην ἡμεῖς. Τῇ γὰρ Ἑβραίων φωνῇ παρὰ τὴν ἀρχὴν συνεγράφη, ἡμεῖς δὲ αὐτὴν τῇ Ἑλλήνων παρελάβομεν γλώττῃ· ὅταν δὲ γλώττια ἑρμηνευθῇ εἰς ἑτέραν γλώττιαν, πολλὴν ἔχει τὴν δυσκολίαν. Καὶ ἴσασι νῦν ἀκριβῶς, ὅσοι πολλῶν γλωσσῶν εἰσὶν ἔμπειροι, πῶς οὐ δυνατὸν πᾶσαν τὴν σαφήνειαν τῆς φωνῆς τῆς ἐν τῇ οἰκείᾳ φύσει κειμένης μετενεγκεῖν εἰς τὴν ἑτέραν μεταβάλλοντας γλώσσαν.<sup>34</sup>

Quelle est la seconde raison, pour laquelle l'Ancien Testament est plus difficile que le Nouveau ? Ce n'est pas dans la langue originelle que nous lisons l'Ancien Testament chez nous : en une autre langue il était composé, en une autre langue encore nous est-il connu. A l'origine il était écrit en hébreu, mais nous l'avons reçu en langue grecque. Lorsque une langue est traduite en une autre langue, elle présente beaucoup de difficultés. Et ceux qui possèdent plusieurs langues savent précisément, combien il est impossible de communiquer, en traduisant en une autre langue, toute la clarté d'expression naturelle à la sienne.

Le rôle de la langue hébraïque comme langue originelle de la Bible est très nettement reconnu dans ce passage. La possibilité de la «polyglossie» est également présente à son horizon : ce sont les polyglottes qui connaissent la difficulté de traduire. Ainsi, la traduction devient responsable de la difficulté (δυσκολία) de l'Ancien Testament. Ce qui est significatif, c'est que, une fois cette remarque faite, Chrysostome n'entre pas dans les détails. Sans s'attarder sur ce sujet, il passe à des considérations de nature plus générale (comme les autres raisons du cryptage, l'origine des différences entre les langues etc). Même l'exégèse de Genèse 11:1, qui s'inscrit bien dans la perspective ouverte par la réflexion de Chrysostome sur la traduction (en raison de présence d'un hébraïsme saillant, cf. *infra*, p.165), n'aboutit à aucune observation sur la qualité de la traduction de ce texte.

Les intuitions de St. Jean Chrysostome apparaissent chez les autres exégètes antiochiens sous une forme plus élaborée ; le phénomène de la traduction et son rôle dans la formation du texte biblique grec y reçoivent une reconnaissance plus ample<sup>35</sup>. Les signes de cette reconnaissance peuvent être catalogués de la façon suivante:

<sup>33</sup> *Ibid.*, c.168sq. Cette comparaison remonte à II Cor. 3:13-14.

<sup>34</sup> *Ibid.*, II.2, c.178.

<sup>35</sup> Cf. la bibliographie des études modernes sur les antiochiens dans A. Viciano, «Das formale Verfahren der antiochenischen Schriftauslegung. Ein Forschungsüberblick,» dans *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik. Mélanges Ernst Dassmann* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 23), Münster, 1996, pp.370-405.

A) Connexion établie entre la difficulté exégétique/obscurité d'un verset biblique précis et la technique de traduction. Ainsi, Diodore de Tarse, dans son commentaire des Psaumes, indique souvent que le texte de la Septante est malaisé à comprendre car il n'est qu'une traduction (littérale ?) de l'hébreu. Par exemple,

Τὸ Ἀπὸ τοῦ κράζειν με ὅλην τὴν ἡμέραν ἀσαφῶς κεῖται διὰ τὴν μεταφορὰν τὴν ἀπὸ τοῦ ἑβραϊκοῦ. [Ps. 31(32):3b]

«D'avoir crié toute la journée» est obscur à cause de la traduction faite à partir de l'hébreu.

Ἐξομολογήσεται σοι ὅταν ἀγαθύνῃς αὐτῷ – Πολλὴν ἀσάφειαν ἔχει ὁ στίχος ἐκ τῆς μεταφορᾶς τοῦ ἑβραϊκοῦ. [Ps. 48(49):19b]

«Il te rendra grâce quand tu lui fais du bien» - Le verset comporte une grande obscurité issue de la traduction de l'hébreu.

De même, chez Eusèbe d'Emèse déjà, nous lisons une analyse de la difficulté de traduire de manière adéquate Genèse 1:2 (ce texte d'Eusèbe d'Emèse provient de son *Commentaire sur l'Octateuque* qui nous est parvenu en traduction arménienne<sup>36</sup>, ce qui explique, peut-être, la singularité de sa citation biblique) :

«Et l'esprit de Dieu tournait au-dessus des eaux». «Tournait» n'est pas traduit exactement, car il y a un mot en hébreu et par ce mot unique on ne peut rendre ses deux aspects en une autre langue. De même qu'«archer» et «frondeur» se disent d'une seule façon en grec et qu'on ne peut pas traduire ainsi en syriaque, de même «tournait» et «couvait» se disent d'un seul mot en hébreu, et de traduire par un seul mot, même en lui faisant violence, n'a pu sauver le sens (du texte). Car il n'est pas possible de rendre par un seul mot en une autre langue les deux sens compris en ce seul mot. En effet il n'est pas vrai que la langue hébraïque signifie simplement «tournait», mais plutôt «caressait», «couvait», «se mouvait», «tournait par dessus» comme un oiseau qui réchauffe ses petits sous ses ailes, et qui, tout en couvant avec sollicitude, les choierait en se mouvant en rond. Voilà à quoi ressemble la signification de ce mot qui, à lui tout seul, a tant d'aspects. Mais comment aurait-on pu rendre tant de pensée par un mot unique ?<sup>37</sup>

Pour la première fois dans l'exégèse biblique, chez les Antiochiens, l'idée de la difficulté de traduire cesse d'être générale et se matérialise en des exemples concrets et la conscience du phénomène de la traduction trouve des applications précises. Nous nous limitons ici à citer Diodore et Eusèbe d'Emèse, bien que les commentaires

<sup>36</sup> Trad. J.P. Mahé in J.-R. Pouchet, «Les rapports de Basile de Césarée avec Diodore de Tarse», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 87, 1986, p.268n.101, sur le texte arménien édité par V. Hovhannessian (éd.), *Eusèbe d'Emèse I, Commentaire de l'Octateuque*, Venise-Saint-Lazare, 1980. Cf. l'étude récente de R.B. Ter Haar Romeny, *A Syrian in Greek Dress. The Use of Greek, Hebrew and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis* (Traditio Exegetica Graeca), Louvain, 1997.

<sup>37</sup> Semblables remarques à propos de Gen 1:2 ont été faites par Théodore de Mopsueste (*Comm. in Ps. 76:11a*, dans R. Devreesse (éd.), *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I-LXXX)* (Studi e Testi 93), Vatican, 1939, p.512.20) et par Diodore de Tarse (dans un fragment sur la Genèse préservé dans les chaînes, cf. F. Petit, *Catenæ græcæ in Genesim et in Exodum. II. Collectio Coisliniana in Genesim* (Corpus Christianorum, Series græca, 15), Turnhout-Louvain, 1986, p.32.

scripturaires de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr offrent aussi de nombreuses illustrations de cette prise de conscience (voir plus bas).

B) Ici s'impose une comparaison entre la Septante et d'autres traductions, bibliques et même extra-bibliques, qui nous conduira à une réflexion sur les différentes techniques de traduction. Dans la préface aux *Questions sur les Règles* de Théodoret de Cyr, nous lisons<sup>38</sup> :

Τίς ἡ αἰτία τῆς ἐν τῇ Γραφῇ ἀσαφείας ; Ἡ ἐξ ἐτέρας γλώττης εἰς ἐτέραν μεταβολή· καὶ τὸ σπουδάσαι τοὺς ἐρμηνευτὰς περὶ πόδα τὴν ἐρμηνείαν ποιήσασθαι· ταυτὸ δὲ τοῦτο πάσχουσι καὶ οἱ τὴν Ἰταλῶν φωνὴν εἰς τὴν Ἑλλάδα μεταφέροντες γλώτταν. Πολλῆς γὰρ ἀσαφείας ἐκεῖνα μεστά.

Quelle est la raison de l'obscurité de l'Écriture ? Le passage d'une langue à l'autre et aussi l'empressement des traducteurs à traduire à la lettre. Il en va de même pour ceux qui traduisent la langue latine en grec. Car cela entraîne de nombreuses obscurités.

Dans son commentaire sur le Cantique<sup>39</sup>, Théodoret explique l'obscurité d'un verset (3:6) par la *traduction servile* du texte hébreu par les Septante (τῇ γὰρ Ἑβραίων γλώττῃ δουλεύσαντες οἱ Ἑβδομήκοντα οὐκ ἐσαφήνισαν τὴν διάνοιαν), tandis qu'Aquila et Symmaque, eux, ont éclairci le *sens* du passage (ὁ δὲ Ἀκύλας καὶ ὁ Σύμμαχος τὴν ἔννοιαν ἡμῖν παρεδῆλωσαν).

Comparée avec d'autres traductions, forcément plus précises, la Septante ne perdait pas nécessairement son attrait : la subtile analyse des versions des LXX et de Symmaque par Théodore de Mopsueste, dans son commentaire sur le Psaume 55, prouve que ses sympathies vont du côté de la Septante<sup>40</sup>.

Ἡ δὲ διαφορὰ ἐν τῷ τὸν μὲν σαφέστερον εἰπεῖν ἀπὸ τῆς διανοίας φροντίσαντα, τοῦ δὲ ἀμαυρότερον ἐμφαντικωτέραις ταῖς λέξεσιν καὶ κατὰ τὴν ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ διάνοιαν ἐκδοῦναι βουλευθέντος – ὁ καὶ πολλαχοῦ καὶ μικροῦ ἐν τοῖς πλείοσιν ἐστὶν εὐρεῖν. Ὅθεν οἱ Ἑβδομήκοντα μὲν ἐσπούδασαν μᾶλλον τὴν ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ ἔμφασιν ἀδιάφορον φυλάξαι, ὁ δὲ Σύμμαχος τῆς σαφηνείας ἐπιμελεῖσθαι ἔδειξεν, ἐπιτυγχάνειν δὲ οὐ πανταχοῦ τῆς οἰκείας ἀξίως ἐπιχειρήσεως· πολλαχοῦ γὰρ παρὰ τὴν σαφήνειαν ἀσχολῶν, ἑαυτὸν δῆθεν πολὺ ἀπ᾽άδοντα τῆς διανοίας τίθησιν.

Ὅθεν τινές, οὐ πρὸς τὴν ἀκολουθίαν ἰδόντες, ᾤθησαν ἀπὸ τῆς κατὰ τὸ πρόχειρον σαφηνείας κρεῖττονα εἶναι τὴν Συμμάχου ἔκδοσιν. Εἰ δέ τις πρὸς τὴν ἀκολουθίαν ἴδοι καὶ τὴν ὑφ'ἑν τῆς γραφικῆς διανοίας, οὐκ ἂν ποτε ἐτέραν ἔκδοσιν τῆς τῶν Ἑβδομήκοντα προτιμήσειεν, οὐχ ὅτι καιρίως ἅπαντα τούτοις

<sup>38</sup> PG 80, c. 529a et n.48 - nous avons choisi d'incorporer la leçon caténique citée dans les notes de la PG malgré le fait que cette lecture n'a pas été acceptée dans l'édition critique de N. Fernández Marcos et J.R. Busto Saiz (éds.), *Theodoretī Cyrensis Quaestiones in Reges et Paralipomena*, (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros»), Madrid, 1984.

<sup>39</sup> PG 81, 120a-b.

<sup>40</sup> Cf. Devreesse, *op.cit.*, pp.364.30-365.12. Cf. aussi l'usage de Symmaque par Diodore de Tarse, une liste de références est donné par J.M. Olivier dans *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I-L* (CC SG 6), Turnhout-Leuven, 1980, p.XCIX.

ἡρμηνεύται μᾶλλον, - ἔστι γὰρ ἐν οἷς ἀσθενέστερον τὴν ἐρμηνείαν ἐξήνεγκαν, ἐνίστε δὲ καὶ ἀπέτυχον τῶν ἄλλων σαφέστερον καὶ ἀκολουθότερον εἰπόντων, - ἀλλ' ὅτι καθόλου τοῖς ἄλλοις συγκρινόμενοι κρείττους εὐρίσκονται πολλῶ καὶ ἀσυννηθέστερον εἰπόντες τὰ πλείονα.

La différence [entre la Septante et Symmaque] réside dans le fait que l'un [sc. Symmaque] dit les choses plus clairement en se souciant du sens, tandis que l'autre [sc. la LXX] veut rendre de manière plus obscure au moyen de mots plus expressifs et en conformité avec le sens de l'hébreu, - phénomène qu'il est possible de constater en bien des endroits et presque dans la plupart des cas. C'est pour cela que les Septante ont mis beaucoup de zèle à garder intact la force expressive de l'hébreu, alors que Symmaque manifeste un souci de la clarté, sans pourtant réussir uniformément dans son entreprise : car souvent quand il se soucie de la clarté, il se montre dans le même temps très ignorant du sens.

D'où vient que certains, ne prenant pas en considération la cohérence, ont supposé que la version de Symmaque était meilleure en raison de sa clarté et de sa simplicité. Mais si on prend en considération la cohérence et l'enchaînement de la pensée scripturaire, on ne préférera aucune autre version à celle des Septante, non parce qu'ils ont tout très bien traduit - car il y a des cas où ils ont choisi une traduction plutôt faible, et parfois ils se sont mépris, alors que les autres traduisaient de manière plus claire et cohérente - mais parce qu'en général, comparés aux autres, ils trouvent, pour la plus grande part, de bien meilleures formules, même s'ils s'expriment souvent de façon plutôt inhabituelle.

Tout en reconnaissant les limites de chaque traduction et, en fait, tout prêt à corriger la Septante (une attitude contraire aux démarches de Philon ou d'Origène), Théodore semble, néanmoins, supposer que cette traduction, avec toutes ses contradictions et obscurités, transmet mieux la totalité du sens de la Bible hébraïque. En accord avec Aquila, il pensait que le littéralisme permet de représenter, quoique sous une forme peu compréhensible, mais cependant de la façon la plus complète, le contenu du texte-source. L'ἔμφασις («force expressive») créée par une telle traduction serait de quelque manière plus appropriée au vrai message de l'Écriture<sup>41</sup>. Théodore semble suggérer ici que le traducteur doit prévoir une marge pour l'exégèse future, forcément plus développée. Selon lui la traduction littérale, qui se sert de «termes inhabituels» produit une sorte d'«espace exégétique», laissant au texte la liberté d'être compris autrement.

C) La connaissance de la langue syriaque fut une autre ressource importante, qui contribua à une meilleure compréhension de la Septante. La connaissance de cette langue permettait non seulement de confronter la Bible grecque avec la traduction syriaque, mais aussi de reconnaître la parenté existant entre le syriaque et l'hébreu. Ainsi, chez Théodore de Mopsueste, nous lisons (*Comm. sur. Ps.28:8*<sup>42</sup>) :

<sup>41</sup> Quintilien définit l'ἔμφασις comme l'effet rhétorique qui consiste à faire entendre plus qu'on ne dit (*Institution oratoire* VIII.3.83) : *emphasis, altiorum praebeens intellectum quam quem uerba per se ipsa declarant - l'emphase, qui donne à entendre au-delà de ce que les seuls mots expriment*, cf. J. Cousin (éd.), *Quintilien, Institution oratoire*, t.V, livres VIII et IX (CUF), Paris, 1978, pp.83-84 ; voir aussi *Institution oratoire* IX.2.3 et G.L. Kustas, *Emphasis as a Rhetorical Concept. Studies in Byzantine Rhetoric* (Analecta Vlatadon XVII), Thessalonique, 1973 ; C. Schäublin signale les rapprochements entre l'exégèse patristique et la philologie païenne, notamment de la littérature des Scholies, cf. *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese* (Theophaneia, 23), Cologne-Bonn, 1974, pp.126-127.

<sup>42</sup> Cf. R. Devresse, *op. cit.*, p.134.18-22. La référence au syriaque se trouve déjà chez Diodore de Tarse dans son commentaire sur ce même verset du Psautier, où Théodore l'a peut-être puisée. Cependant, Diodore se limite à constater la correspondance entre le

...caddis dicitur a Syro uel Hebreo sanctum. <...> Et remansit hic sermo secundum linguam syram uel hebraeam etiam in uoluminibus graecis, ut *Adonai* atque *Sabaoth* et alia similia.

...caddis signifie en syriaque ou en hébreu le sacré. <...> Cette expression est restée dans sa forme syriaque ou hébraïque aussi dans les livres grecs, comme *Adonai* et *Sabaoth* et d'autres termes semblables.

Théodoret de Cyr est encore plus explicite sur le sujet de la parenté des deux langues ; à propos du terme hébreu *phelmouni* il explique (*In Dan.*, VIII 134<sup>3</sup>) :

Τὸ φελμουνὶ τὸν πινὰ σημαίνει τῇ Ἑλλάδι φωνῇ· μαρτυρεῖ δὲ τοῦτοις καὶ ἡ Σύρων φωνὴ γειτνιαζουσα τῇ Ἑβραϊᾷ

*Phelmouni* signifie «quelqu'un», comme en témoigne la langue syriaque qui a des affinités avec l'hébreu.

La reconnaissance de l'affinité des deux langues (barbares, de plus) est, pour l'Antiquité, une chose rare : pour ne citer qu'un contre-exemple, Saint-Augustin avait la connaissance de la langue punique, elle aussi apparentée à l'hébreu, néanmoins, il abordait la Bible uniquement à travers des traductions et n'avait pas l'habitude d'introduire le punique dans son exégèse<sup>44</sup>. Dans ce contexte, la conscience de la proximité linguistique du syriaque et de l'hébreu était un accomplissement exégétique méritant toute notre attention. C'est même cette conscience qui a permis peut-être à nos auteurs de percevoir derrière les particularités du texte biblique grec les vestiges d'une autre langue.

D) Cette reconnaissance du travail de traduction autorisait les exégètes antiochiens à présenter certains tours de la Bible grecque comme des décalques de l'hébreu. Plusieurs tournures de la Septante, sont, dans les commentaires antiochiens, analysées comme des décalques. Par exemple, Diodore de Tarse, dans son

---

Κάδης de la Septante et le Κάδδεις syriaque, il ne fait pas référence à d'autres mots apparentés. Selon J.-M. Olivier, dans son commentaire, Diodore n'utilisait pas la version syriaque de la Bible, et n'en fait jamais mention (la remarque sur Ps. 28:8 étant la seule exception), cf. Cf. J.-M. Olivier (éd.), *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I-L* (CCG 6), Turnhout-Leuven, 1980, pp.XCVIII et 164. Cependant, Schäublin juge sa connaissance du syriaque très probable, cf. C. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen exegete* (Theophaneia 23), Cologne-Bonn, 1974, p.126n.163.

<sup>43</sup> PG, 81, c.1448a ; cf. aussi de Théodoret, *In Cant.*, PG 81, c.148b.; *In Ier.*, *ibid.*, c.785a. ; *In Psalm.*, PG 80, c.1528a.

<sup>44</sup> Cependant, la remarque de L. Pirot (dans *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, 350-428 après J.-C.* (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Rome, 1913., p.100n), selon laquelle Augustin ignorait la parenté du punique et de l'hébreu, est fautive : cf. *In Ioannis Euangelium Tractatus CXXIV*, XV. 27 (PL 25, c.1520), unctus graece Christus est ; Hebraice Messias est : unde et punice, Messe dicitur unge. Cognatae sunt linguae istae et vicinae, hebraica, punica et syra. Les commentaires où Augustin utilise sa connaissance du punique sont rares, cf. *Enarrationes in Psalmos : in Ps.* 136, §18 (PL 37 c.1772), Interpretatur autem, quantum dicunt qui illam linguam noverunt, Edom, Sanguis : nam et Punice Edom, sanguis dicitur. Voir aussi *Questiones in Heptateuchum, Libri septem, VII : Questiones in Iudices*, §16 (PL 34, c.797), Solet dici Baal nomen esse apud gentes illarum partium Jovis, Astarte autem Junonis, quod et lingua Punica putatur ostendere. Nam Baal Punici videntur dicere Dominum ; unde Baalsamen, quasi Dominum caeli intelliguntur dicere : Samen quippe apud eos caeli appellantur. <...> Et quoniam istae linguae non multum inter se differunt, merito creditur hic de filiis Israel hoc dicere Scriptura, quod Baal servierunt et Astartibus, quia Iovi et Iunonibus.

commentaire des Psaumes<sup>45</sup>, recourt à l'hébreu pour expliquer des tours pléonastiques ou des mots explétifs - καὶ νῦν ἰδοὺ (Ps. 26:6a), διὰ τοῦτο (Ps. 44:3c), πλὴν (Pss. 31:6b, 38:7, 61:5, 67:22 et 139:14), ἕως (Pss. 70:18b, 56:2b et 109:1c). Ici, nous sommes très proches de la démarche d'Adrien, dans l'*Isagogè* (voir *infra*) : ce qui se présente, dans les commentaires, de façon éparsée, sera chez lui recueilli et même systématisé. R. Devreesse nous apprend qu'un répertoire de ce type a apparemment été tenté par Théodore de Mopsueste, dans la préface perdue de son *Commentaire sur les Psaumes*<sup>46</sup>. Comme nous projetons d'analyser les remarques philologiques de ce type dans la section suivante, en rapport avec l'*Isagogè* d'Adrien, qui en a fait le plus ample recueil, nous fermons ici notre dossier sur la perception du travail de traduction.

Notre hypothèse que la connaissance du syriaque rendait le lecteur biblique plus sensible aux décalques de l'hébreu peut être illustrée par deux textes de Théodoret de Cyr. Dans le *Commentaire sur Isaïe* (20, 455), Théodoret commente une prophétie d'Isaïe 65:20 - ἔσται γὰρ ὁ νέος υἱὸς ἑκατὸν ἐτῶν ... (car le jeune sera un fils de cent ans) :

Τὸ δέ· υἱὸς ἑκατὸν ἐτῶν, κατὰ τὸ Ἑβραίων καὶ Σύρων ἰδίωμα τέθεικεν ἀντὶ τοῦ ἑκατὸν ἐτῶν.

Quant à l'expression «un fils de cent ans», il l'a employée selon la façon de s'exprimer propre à l'hébreu et au syriaque pour dire : de cent ans. (Trad. J.-N. Guinot<sup>47</sup>)

Une autre remarque, encore plus éclairante, concerne la traduction littérale de la *figure étymologique* de l'hébreu biblique. Dans le *Commentaire sur les visions de Daniel*<sup>48</sup>, nous lisons :

«Εἰς τὸ τέλος τῶν καιρῶν, καὶ ἐπελεύσεται εἰσόδια ἐν δυνάμει μεγάλῃ»[Dan<sup>Th</sup> 11:13]. Ἐνταῦθα διπλασιασμός ἐστιν Ἑβραϊκός· ἡβουλήθη γὰρ εἰπεῖν, ὅτι εἰσόδω μεγάλη χρήσεται. Ἰδίωμα δέ ἐστι καὶ Ἑβραίων, καὶ Σύρων· καὶ οὗτοι γὰρ κάκεῖνοι λέγειν εἰώθασιν· Εἰσεχόμενος εἰσελήλυθε, καὶ Ἐξερχόμενος ἐξελήλυθε, καὶ Ἐσθίων ἐσθίει, καὶ τὰ ἄλλα πάντα τὰ τοιαῦτα ὁμοίως. Πλείονι τοίνυν οἱ ἑρμηνευταὶ ἀκριβεῖα χρώμενοι, καὶ τοῖς Ἑβραίοις ἰδιώμασιν ἠκολούθησαν.

«A la fin des temps, voici les venues viendront en grande puissance»[Dan<sup>Th</sup> 11:13]. Là, c'est un décalque de l'hébreu : car cela voulait dire qu'ils feront une grande invasion. Il s'agit d'une expression propre aux Hébreux et aux Syriens ; car les uns comme les autres ont coutume de dire «entrant il est entré», «sortant il est sorti», «mangeant il a mangé» et toutes les autres formules semblables. Eh bien, les traducteurs ont fait preuve de beaucoup d'exactitude et ont imité les locutions hébraïques.

Ce qu'il y a d'intéressant, c'est que dans le verset de Daniel qui sert de prétexte à ce commentaire, la traduction de la figure étymologique hébraïque est moins littérale que dans les exemples censés l'expliquer. Cependant, Théodoret a bien reconnu ou,

<sup>45</sup> Cf. J.-M. Olivier (éd.), *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I-L* (CCG 6), Turnhout-Leuven, 1980.

<sup>46</sup> R. Devreesse, *op. cit.*, p.58.

<sup>47</sup> Dans J.-N. Guinot (éd.), *Théodoret de Cyr, Commentaire sur Isaïe, Tome III (Section 14-20), Texte critique, traduction, notes et index* (SC 315), Paris, 1984, pp.326-327.

<sup>48</sup> PG 81, c.1512a.



peut-être, perçu par intuition la formule **בְּכָל לִשָּׁנָא** du texte hébreu<sup>49</sup>. Ce passage de Théodoret est un exemple particulièrement clair du raisonnement qui, partant de la connaissance du syriaque, pouvait amener à une meilleure connaissance du rôle des hébraïsmes dans la Septante.

La variété des positions vis-à-vis de la traduction qui se manifeste déjà dans notre court exposé peut être expliquée par la référence au bilinguisme ; en effet, les auteurs qui ont eu l'expérience du bilinguisme ou de la traduction (qui le présuppose) possédaient une vision plus claire des problèmes posés par la traduction. En revanche, ceux qui provenaient de milieux unilingues (comme Philon et Origène<sup>50</sup>) ont tendance à minimiser l'apport de la traduction dans un texte donné et même à nier son existence.

## II. Le lecteur vis-à-vis d'une traduction : quels indices de traduction peut-il trouver dans son texte ?

Dans une lettre d'Isidore de Péluse († c.435-440)<sup>51</sup> consacrée à l'apologie du Christianisme contre les erreurs des Grecs, Isidore évoque les accusations des critiques de la Bible :

Ἐξευτελίζουσι γὰρ τὴν θεῖαν Γραφὴν, ὡς βαρβαρόφωνον, καὶ ὀνοματοποιίας ξέναις συντεταγμένην, συνδέσμων δὲ ἀναγκαίων ἐλλείπουσαν, καὶ περιττῶν παρενθήκη τὸν νοῦν τῶν λεγομένων ἐκταράττουσαν.

Car ils dédaignent la Sainte Écriture, comme barbarophone, et composée de noms étrangers ; elle omettrait en outre les conjonctions nécessaires et rendrait souvent confus le sens de l'énoncé par des additions superflues.

Les deux premières allégations de cet intéressant catalogue concernent l'aspect barbare de la langue de l'Écriture. Isidore fait allusion à l'étrangeté de certains mots «barbares» (c.à.d. des noms propres et des transcriptions de mots hébreux), d'où sa référence aux ξέναι ὀνοματοποιίαι. Il est clair que les noms barbares critiqués par les païens ne sont pour la plupart que les noms bibliques bien connus : Aaron, Moïse, David etc. qui paraissaient exotiques aux lecteurs habitués aux noms grecs. Des traces du même préjugé contre les noms étrangers peuvent être trouvées chez

<sup>49</sup> La langue syriaque connaissait en effet de tels usages : cf. T. Nöldeke, *Kurzgefasste Syrische Grammatik*, Leipzig, 1898., pp.225sq. La perspicacité de Théodoret est d'autant plus remarquable que les mêmes infinitifs intensifs étaient compris par Origène (et d'autres exégètes) comme des références au monde futur, cf. *infra*, p. 196 et N.R.M. De Lange, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine*, Cambridge, 1976, p.111.

<sup>50</sup> Jean Chrysostome apparaît ici comme un cas limite : d'une part il était conscient des difficultés de traduction, mais d'autre part il n'était pas prêt à en traiter en détail.

<sup>51</sup> Isidore de Péluse, *Epist.*, IV, 28 (*Æsculapio Sophistae*), PG 78, cc.1080D-81A. Cf. *Epist.*, IV, 67. A propos d'Isidore, voir P. Évieux, *Isidore de Péluse* (Théologie historique, 99), Paris, 1995.

Théodoret de Cyr : il évoque l'oubli, par les Grecs, des noms des sages grecs éminents, puis il ajoute<sup>52</sup>:

τὸν δὲ Ματθαῖον καὶ τὸν Βαρθολομαῖον καὶ τὸν Ἰάκωβον, καὶ μέντοι καὶ τὸν Μωϋσέα καὶ τὸν Δαυὶδ καὶ τὸν Ἡσαΐαν καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους τε καὶ προφῆτας οὕτως ἴσασιν ὥς τῶν παίδων προσηγορίας. Αὐτίκα τοίνυν καὶ κωμωδοῦσιν ὥς βάρβαρα τὰ ὀνόματα·

Au contraire, Matthieu, Barthélemy, Jacques, Moïse, David, Isaïe et les autres Apôtres et prophètes, on en connaît aussi bien les noms que ceux de leurs enfants. Mais voilà que les hellénisants se moquent de leurs noms parce qu'ils les trouvent barbares ... (trad. de P. Canivet.)

J. Vergote, dans l'article *Grec biblique*<sup>53</sup>, a commenté cet extrait de Théodoret, en observant que les noms non-helléniques devaient paraître choquants aux récepteurs grecs. Notons à ce propos que la difficulté d'accepter des noms inhabituels nous indique la position singulière de la Septante dans l'histoire littéraire grecque. N'oublions pas que c'était la première ou une des premières traductions à être diffusée dans les milieux grecs. Tout devait sembler bizarre aux yeux d'un lecteur privé de modèles de réception des textes étrangers. L'indignation d'Épiphane qui accusait la nomenclature des gnostiques de βαρβαρωνυμία intentionnelle<sup>54</sup> peut être facilement projetée sur la perception des écrits bibliques : un lecteur grec impartial aurait porté contre eux la même accusation ? Nous pouvons confronter cette barrière culturelle avec les réactions du lecteur européen moderne : bien qu'il soit déjà accoutumé aux traductions effectuées à partir des langues européennes, il doit faire un effort pour apprécier les textes traduits de langues plus exotiques, tels le japonais ou le chinois, où les noms inconnus<sup>55</sup> semblent rompre la mélodie même de la phrase et sont difficiles à retenir.

La conscience de la difficulté d'introduire des noms étrangers émerge dans la littérature grecque déjà dans le *Critias* de Platon. Avant de commencer le récit de l'Atlantide que Critias fait à partir des manuscrits de Solon conservés dans sa famille, il se sent obligé d'expliquer (*Critias*, 113A-B<sup>56</sup>) :

Τὸ δ' ἔτι βραχὺ πρὸ τοῦ λόγου δεῖ δηλῶσαι, μὴ πολλάκις ἀκούοντες Ἑλληνικὰ βαρβάρων ἀνδρῶν ὀνόματα θαυμάζετε· τὸ γὰρ αἴτιον αὐτῶν πεύσεσθε.

<sup>52</sup> *Thérapeutique des maladies helléniques*, V.64, (Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, Texte critique, introduction, traduction et notes de P. Canivet, I-II (SC 57), Paris, 1958, vol. I, p.247)

<sup>53</sup> «Grec biblique», SDB, III, cc. 1320-1369, cf. spéc. c.1322.

<sup>54</sup> *Panarion*, 25.3.6. : ἄλλοι δὲ τὸν Καυλακαῦ ὡσαύτως δοξάζουσιν, ἄρχοντά τινα τοῦτον οὕτως καλοῦντες, φαντασιάζειν φιλοτιμούμενοι τοὺς ἀπείρους διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐκπλήξεως καὶ ἐπιπλάστου τῆς τοῦ ὀνόματος βαρβαρωνυμίας. Cf. K. Holl (éd.), *Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*, I (GCS 25), pp.270.15-271.2.

<sup>55</sup> Et pourtant, ce sont des *transcriptions* des noms, déjà adaptées à notre phonétique.

<sup>56</sup> A. Rivaud (éd.), *Platon. Œuvres complètes, Tome X, Timée - Critias* (CUF), Paris, 1985 (1925), p.263.

Et d'abord, il me faut vous avertir, d'un mot, avant de commencer mon récit, afin que vous ne soyez pas surpris en m'entendant souvent donner à des Barbares des noms grecs. Apprenez-en la cause. (Trad. A. Rivaud)

Remarquons que Critias s'attend à l'étonnement de son audience devant l'absence des noms étrangers dans un texte provenant d'Égypte. La raison de cette absence, selon Critias, c'est que Solon, après sa découverte, en Égypte, de ces anciennes annales avait converti tous les noms en grec, « voulant utiliser ce récit dans ses poèmes » (ἄτ' ἐπινοῶν εἰς τὴν αὐτοῦ ποιήσιν καταχρήσασθαι τῷ λόγῳ, *ibid.*). Ayant donné cette explication Critias revient pour la deuxième fois sur le sujet de noms dans son récit :

Ἄν οὖν ἀκούητε τοιαῦτα οἷα καὶ τῇδε ὀνόματα, μηδὲν ὑμῖν ἔστω θαῦμα·

Lors donc que vous entendrez des noms pareils à ceux de par ici, n'en soyez pas surpris... (Trad. A. Rivaud)

L'empressement de Critias à donner des précisions de ce genre témoigne d'un degré de préparation, sinon d'expectative, de l'écoute de noms barbares chez ses interlocuteurs.

Solon, à en croire Critias, n'était pas seul à désapprouver des noms étrangers : nous trouvons chez Strabon, dans la description d'Ibérie, cette remarque peu flatteuse pour les habitants de la péninsule (*Géographie*, III. 3, 7)<sup>57</sup>.

Ὅκνῳ δὲ τοῖς ὀνόμασι πλεονάζειν, φεύγων τὸ ἀηδὲς τῆς γραφῆς, εἰ μὴ τινι πρὸς ἡδονῆς ἔστιν ἀκούειν Πλευταύρους καὶ Βαρδυήτας καὶ Ἀλλότριγας καὶ ἄλλα χεῖρω καὶ ἀσημότερα ὀνόματα.

Je ne me risque pas à multiplier leurs noms, reculant devant la corvée que représenterait leur transcription. Quel plaisir apporter à l'oreille, d'ailleurs, avec des noms tels que Pleutaures, Bardyètes, Allotriges et tant d'autres plus laids et plus insignifiants encore ? (Trad. F. Lasserre)

Pour ne pas lasser le lecteur, Strabon omettait les noms barbares ; Flavius Josèphe, confronté au même problème dans ses *Antiquités juives*, a opté pour l'hellénisation des noms bibliques afin de faciliter de cette manière l'accès des lecteurs grecs aux récits bibliques. Ainsi, Josèphe remplace l'Ἀδάμ de la Septante par Ἀδαμος<sup>58</sup>, Κάιν par Κάις, Νῶε par Νῶχος, Ἀβραάμ par Ἀβραμος, Ἰσαάκ par Ἰσακος, Ἰακώβ par Ἰάκωβος etc<sup>59</sup>. Une telle hellénisation s'inscrit bien dans son

<sup>57</sup> F. Lasserre (éd.), *Strabon, Géographie, Tome II, Livres III-IV* (CUF), Paris, 1966, p.59. Cf. une autre remarque de même genre dans *Géographie*, XIV. 4, 18.

<sup>58</sup> Remarquons que ce nom n'était pas tout à fait inconnu des Grecs : Adamas (Ἀδάμας), fils d'Asios, guerrier troyen, figure chez Homère (*Iliade* XII. 140 et XIII. 560-575).

<sup>59</sup> Voir sa paraphrase des chapitres 10-11 de la Genèse, où Josèphe hellénise tous les noms propres, *AJ*. I, 122-153. Signalons l'inconséquence de Josèphe : l'on trouve aussi quelques noms non-hellénisés, cf. E. Nodet (éd.), *Flavius Josèphe, Les Antiquités Juives, Vol. I, Livres I-III, A-Introduction et texte*, Paris, 1990, p.XXVII.

projet de faire connaître au monde grec la culture et l'histoire de son peuple<sup>60</sup> ; d'ailleurs, comme l'explique Josèphe lui-même (*Antiquités juives*, I, 129<sup>61</sup>) :

ὁ δ' ἴσως ὑφ' Ἑλλήνων ἀγνοεῖται, τοῦτο προειπὼν τρέψομαι πρὸς τὴν ἀφήγησιν ὣν κατέλιπον. τὰ γὰρ ὀνόματα διὰ τὸ τῆς γραφῆς εὐπρεπὲς ἡλλήνισται πρὸς ἡδονὴν τῶν ἐντευξομένων· οὐ γὰρ ἐπιχώριος ἡμῖν ὁ τοιοῦτος αὐτῶν τύπος, ἀλλ' ἐν τε αὐτῶν σχῆμα καὶ τελευτὴ μία· Νῶχος γέ τοι Νῶε καλεῖται καὶ τοῦτον τὸν τύπον ἐπὶ παντὸς τηρεῖ σχήματος.

Une chose que les Grecs ignorent sans doute, et que j'ajoute avant de reprendre le récit où je l'ai laissé, c'est que ces noms sont hellénisés, pour la convenance de l'écriture et pour l'agrément des lecteurs : leur forme ici n'est pas celle qui nous est habituelle, où leur structure et leur terminaison restent invariables ; ainsi Nokhos se dit en hébreu Noé, et le nom garde cette forme à tous les cas. (Trad. É. Nodet<sup>62</sup>)

Le préjugé contre les noms «barbares» auquel Josèphe essaie d'échapper apparaît clairement dans sa remarque, mais elle semble témoigner aussi de l'intérêt des lecteurs pour la forme originale de ces noms. Remarquons à ce propos qu'une autre manifestation de la réaction culturelle des Grecs aux noms étrangers que celle que nous venons d'esquisser consistait à attribuer aux noms barbares un pouvoir surnaturel. En témoignent non seulement l'énorme corpus des papyrus magiques, parsemés d'*abracadabra*<sup>63</sup>, mais aussi les écrits des meilleurs esprits de l'époque<sup>64</sup>. Clément d'Alexandrie explique (*Stromates I*, 143.6) :

Αἱ δὲ πρῶται καὶ γενικαὶ διάλεκτοι βάρβαροι μὲν, φύσει δὲ τὰ ὀνόματα ἔχουσιν, ἐπεὶ καὶ τὰς εὐχὰς ὁμολογοῦσιν οἱ ἄνθρωποι δυνατωτέρας εἶναι τὰς βαρβάρῳ φωνῇ λεγομένας.

Les dialectes primitifs et génériques sont barbares, mais leurs mots sont de pure nature : aussi les hommes reconnaissent-ils tous que les prières sont plus puissantes en termes barbares (trad. M. Caster avec une modification.)<sup>65</sup>

Clément amalgame ici l'idée de la suprême antiquité de la langue hébraïque (donc barbare) déduite de la Bible et la théorie grecque de l'origine «naturelle», φύσει, des langues (qui s'oppose à celle d'une origine conventionnelle, θέσει)<sup>66</sup>. Origène professe la même vue au sujet des noms (*Contre Celse*, V,45) :

<sup>60</sup> Cf. L.H. Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley-Londres, 1998, et *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, (Sup. JSJ, 58), Leyde-Cologne, 1998.

<sup>61</sup> É. Nodet (éd.), *Flavius Josèphe, Les Antiquités Juives, Vol. I. A, Livres I-III*, Paris, 1990, p.21.

<sup>62</sup> É. Nodet (éd.), *op.cit.*, p.32.

<sup>63</sup> Cf. H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*, vol.I, Chicago-Londres, 1986.

<sup>64</sup> Cf. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, p.293 (*Les Grecs et l'irrationnel*, trad. française par M. Gibson, Paris, 1965).

<sup>65</sup> Clément d'Alexandrie, *Les Stromates, Stromate I*, Introduction de C. Mondésert, traduction et notes de M. Caster (SC 30), Paris, 1951.

<sup>66</sup> Φύσει et θέσει étaient les deux hypothèses d'origine du langage les plus courantes dans le monde gréco-romain, cf. M. Baratin et F. Desbordes, *L'analyse linguistique dans l'Antiquité classique : I. Les théories* (Horizons du langage), Paris, 1981. Les textes de

... μεταλαμβάνόμενα εἰς ἄλλην διάλεκτον τὰ πεφυκότα δύνασθαι ἐν τῇ δεῖνᾳ διαλέκτῳ οὐκέτι ἀνύει τι, ὥς ἤνυσεν ἐν ταῖς οἰκείαις φωναῖς. <...> Οὕτω δὲ κἄν μὲν μεταλάβωμεν τὸ Ἰσραὴλ ὄνομα εἰς ἐλλάδα ἢ ἄλλην διάλεκτον, οὐδὲν ποιήσομεν· ἐὰν δὲ τηρήσωμεν αὐτό, προσάπτοντες οἷς οἱ περὶ ταῦτα δεινοὶ συμπλέκειν αὐτὸ ᾤήθησαν, τότε γένοιτ' ἂν τι κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν τῶν τοιωνδὶ ἐπικλήσεων ἐκ τῆς τοιαοδὶ φωνῆς.

... les noms naturellement<sup>67</sup> efficaces dans une langue déterminée perdent, par leur traduction dans une autre langue, l'effet qu'ils avaient dans leurs sonorités particulières. <...> On n'aurait pas plus de résultat en traduisant en grec ou dans une autre langue le nom d'Israël ; mais, en le conservant et en lui adjoignant ceux auxquels ont coutume de l'unir les gens experts en la matière, on peut réaliser l'effet promis à ces invocations faites dans cette langue. (trad. M. Borret<sup>68</sup>)

Dans le même paragraphe Origène explique l'inutilité de tout essai de traduire les noms de Sabaoth, d'Abraam, d'Isaac et de Jacob<sup>69</sup>. Le respect du nom de Jésus dont le pouvoir sur les démons était attesté déjà dans le Nouveau Testament (Jean 16:23-24 ; Actes 3:16, 19:13-17 ; Phil. 2:9-10), contribuait à la solidité de ces conceptions (cf. *Contre Celse* I,25)<sup>70</sup>. D'autre part, le mystérieux pouvoir des noms divins permettait de rendre raison de l'interdiction, pour les Chrétiens, d'invoquer les noms des divinités païennes (*Contre Celse* V,46<sup>71</sup>) :

Καὶ διὰ τὰ τοιαῦτα πᾶσαν αἰκίαν ὑπομένειν μᾶλλον αἰρούμεθα ἢ τὸν Δία ὁμολογῆσαι θεόν. Οὐ γὰρ τὸν αὐτὸν εἶναι ὑπολαμβάνομεν Δία καὶ Σαβῶθ, ἀλλ' οὐδ' ὅλως θεῖόν τι τὸν Δία, δαίμονα δέ τινα χαίρειν οὕτως ὀνομαζόμενον ...

C'est aussi la raison pour laquelle nous préférons supporter tous les mauvais traitements plutôt que de reconnaître Zeus pour Dieu. Car nous pensons que Zeus n'est pas identique à Sabaoth mais que, loin d'être une divinité, il n'est qu'un démon prenant plaisir à être ainsi nommé ... (trad. M. Borret)

Les intellectuels chrétiens n'étaient pas les seuls à accorder de l'importance aux noms, voire aux noms divins. Celse même était persuadé de leur puissance (cf. *Contre Celse*, VIII, 37)<sup>72</sup> et le grand néoplatonicien Proclus, tout comme Origène,

références fondamentales sont : Platon, *Cratyle*, 383a-b, 388e sqq.; Aristote, *De Interpretatione* 2 (16a, 27), Lucrèce, *De rerum natura*, V, 1028-1090.

<sup>67</sup> Origène s'est déjà prononcé, plus haut dans cette section (V,45), en faveur de la théorie de l'origine « naturelle », φύσει, du langage, cf. aussi *Contre Celse*, I,24.

<sup>68</sup> (SC 147), Paris, 1969, pp.130-133.

<sup>69</sup> A titre de curiosité, remarquons que semblables affirmations ont été faites par un philosophe contemporain, cf. J. Derrida, « Des tours de Babel (sur Walter Benjamin) », dans *L'art des confins*, Paris, 1985.

<sup>70</sup> Cf. l'aperçu et la bibliographie du développement de ce thème dans la littérature chrétienne grecque, dans Un Moine de l'Église d'Orient (alias le P. L. Gillet), *La prière de Jésus*, Chevetogne, 1959.

<sup>71</sup> Cf. *Contre Celse*, I,25 ; à propos de la doctrine des noms d'Origène, cf. la note de M. Harl dans son édition de *Philocalie*, Ch.17 (dans M. Harl et N. De Lange (éds.), *Origène, Philocalie*, 1-20. *Sur les Écritures et la lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, (SC 302), Paris, 1983, pp.447-457).

<sup>72</sup> Cf. de semblables affirmations chez Jamblique, *Des mystères d'Égypte*, VII.4-5, *Corpus hermeticum*, XVI, 2 et *Oracle chaldaïque* ap. Psellos, PG, 122, c.1132c.

affirme (*In Platonis Cratylum Commentaria*, § LVII) que les Grecs ne doivent pas invoquer les noms des dieux étrangers (selon lui, κλιματάρχαι - «gouverneurs de régions») puisque les dieux «se réjouissent d'être nommés dans les dialectes de leurs propres pays»<sup>73</sup>. Dans la suite de son commentaire Proclus remarque que les différents peuples utilisent des noms divins différents, dont le pouvoir varie, mais que pourtant tous ces noms ont leur origine dans la révélation divine<sup>74</sup>.

Remarquons à ce propos que la thématique du nom dépasse le domaine des noms divins et des noms propres. Dans la pensée grecque la question de la légitimité des ὀνόματα était surtout celle de la nature objective du langage humain, ὀνόματα désignant aussi les noms communs. En effet, le *Cratyle* de Platon nous montre clairement qu'au tout début de la réflexion linguistique se trouvait la question «que sont les mots ?», et non pas «qu'est-ce une langue ?». Le problème était alors le rapport entre ce que nous appelons (d'après Saussure) le «signifiant» et le «signifié», perspective qui rend les noms propres particulièrement intéressants<sup>75</sup>. Les lecteurs anciens de Platon n'ont pas manqué de remarquer le passage de *Philèbe*, où Platon fait dire à Socrate (*Philèbe* 12c.) : «J'ai toujours eu pour les noms des dieux ... une révérence plus qu'humaine, une crainte qui passe toute limite.»<sup>76</sup>. Cette citation apparaît dans le contexte de réflexion sur l'importance des noms chez Proclus, mais aussi chez Origène et chez Clément<sup>77</sup>. C'est à cause des noms divins que les textes liturgiques et magiques (comme prières, invocations, charmes) devaient préserver leur forme initiale qui était alors perçue comme le contraire de la traduction.

## II.1. Digression : spéculation antique sur les noms divins

Il est, cependant, possible et nécessaire de signaler ici le contexte religieux plus vaste de la spéculation sur les divers noms divins dans l'Antiquité tardive. La Bible grecque n'en était pas la seule source : au sein de cette problématique se trouve le phénomène même du syncrétisme religieux. Dans le cadre de la religion syncrétiste de l'époque, le dévot était souvent confronté à des dieux à plusieurs noms, dont la plupart étaient forcément étrangers. Ainsi, nous lisons dans un hymne d'Isidore du Fayoum (I s. av. J.C.)<sup>78</sup> :

<sup>73</sup> G. Pasquali (éd.), *Procli Diadochi in Platonis Cratylum Commentaria*, (Teubner) Leipzig, 1908, p.25.

<sup>74</sup> ἑκάτερον τῶν ὀνομάτων ἔγγονον εἶναι τῶν θεῶν ὑποληπτέον καὶ σημαίνει(ν) τὴν οὐσίαν ἐκείνην. *Ibid.*, pp.31.24-32.17.

<sup>75</sup> Cf. J. Derbolav, *Platons Sprachphilosophie im Kratylus und in den späteren Schriften* (Impulse der Forschung, 10), Darmstadt, 1972 ; D. Gambarara, *Alle fonti della filosofia del linguaggio. «Lingua» e «nomi» nella cultura greca arcaica*, Rome, 1984.

<sup>76</sup> Τὸ δ' ἐμὸν δέος, ... αἰεὶ πρὸς τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα οὐκ ἔστι κατ' ἀνθρώπων, ἀλλὰ πέρα τοῦ μεγίστου φόβου. (A. Diès (éd.), *Philèbe* (Platon, *Œuvres Complètes*, IX.2, C.U.F.), Paris, 1941.) ; cf. Prov. 8:10 - ἐκ μεγαλowsύνης ἰσχύος ὄνομα κυρίου - Le nom du Seigneur est d'une grande force.

<sup>77</sup> *Op. cit.*

<sup>78</sup> E. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris, 1969., pp.632.14ff. Ce texte fait partie de l'ensemble de quatre hymnes en l'honneur d'Isis gravés sur les pilastres d'entrée du sanctuaire de Madinet Madi, au sud-ouest du Fayoum, cf. à ce propos F. Dunand, «Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique», dans F. Dunand, P. Levêque (éds.) *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine, Colloque de Strasbourg*, (Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures

ὅσσοι δὲ ζῶουσι βροτοὶ ἐπ' ἀπείρονι γαίῃ.  
 Θραῖκες καὶ Ἑλλήνες, καὶ ὅσσοι βάρβαροί εἰσι,  
 οὐνομά σου τὸ καλόν, πολυτίμητον παρὰ πᾶσι,  
 φωναῖσι φράζουσ' ἰδίαις, ἰδία ἐνὶ πάτρῃ.  
 Ἀστάρτην Ἀρτεμίν σε Σύροι κλήζουσι Ναναίαν  
 καὶ Λυκίων ἔθνη (ἡ) Λητοῦν καλέουσιν ἄνασ(σαν)  
 Μητέρα δὴ κλήζουσι θεῶν καὶ Θρηῖκες ἄνδρες,  
 Ἑλλήνες δ' Ἥρην μεγαλόθρονον ἥδ' Ἀφροδίτη(ν)  
 καὶ Ἑστίαν ἀγαθήν, καὶ Ῥεῖαν, καὶ Δήμητρα,  
 Αἰγύπτιοι δὲ Θιοῦν, ὅτι μούνη εἰ σὺ ἅπασα(ι)  
 αἰ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ὀνομαζόμεναι θεαὶ ἅλλαι.

Tous les hommes qui vivent sur la terre infinie, Thraces, Hellènes et tous les Barbares répètent dans leur langue, chacun dans sa patrie, ton beau nom, que tous hautement révèrent. Les Syriens t'appellent souveraine Astarté-Artémis Nanaia, les peuples de Lycie te nomment Lèto souveraine, les Thraces t'appellent mère des dieux, les Hellènes, Hèra au grand trône ou Aphrodite, et encore sage Hestia, Rhéa et Dèmetèr, les Égyptiens, Thioüs, parce qu'à toi seule tu es toutes les autres déesses qu'invoquent les peuples. (Trad. É. Bernand<sup>79</sup>)

Nous trouvons très souvent des listes comparables de noms divins dans les papyrus contenant des textes liturgiques et magiques<sup>80</sup>. Le thème de la pluralité des noms divins émerge aussi dans la littérature latine. Nous lisons, ainsi, dans une épigramme d'Ausone (N<sup>o</sup>. 32 [48])<sup>81</sup> :

Ogygiadae me Bacchum vocant,  
 Osiris Ægypti putant,  
 Mysi Phanacen nominant,  
 Dionyson Indi existimant,  
 Romana sacra Liberum,  
 Arabica gens Adoneum,  
 Lucaniacus Pantheum.

L'Ogygie m'appelle Bacchus, l'Égypte me croit Osiris, les Mysiens me nomment Phanacès; je suis pour les Indiens Dionysos, dans la religion des Romains Liber, Adonis chez les peuples d'Arabie, et Dieu Universel à Lucaniacus<sup>82</sup>. (Trad. E.-F. Corpet avec nos modifications<sup>83</sup>)

De cette profusion des noms et des façons de s'adresser à la même divinité surgit la réflexion théologique la plus élémentaire, qui vise à réduire cette pluralité et à arriver

spécialisées) Paris, 1973, pp. 79-93. ; cf. aussi V.F. Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis* (American Studies in Papyrology, 12), Toronto, 1972.

<sup>79</sup> *Op. cit.*, p. 636.

<sup>80</sup> Cf. P.Ox., No. 1380 (dans B.P. Grenfell et A.S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 11, Londres, 1915, pp. 196-202.), P. Leiden I, 384 (dans R. Merkelbach et M. Totti, *Abrasax : Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts I : Gebiete* (Abhandlungen der rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologica Colonensia, vol. 17.1), Opladen, 1990, pp. 166f.)

<sup>81</sup> Cf. R.P.H. Green (éd.), *Decimi Magni Ausonii opera* (Oxford Classical Texts), Oxford, 1999, p. 82.

<sup>82</sup> Nom de la propriété d'Ausone lui-même.

<sup>83</sup> *Œuvres complètes d'Ausone*, trad. nouvelle par E.-F. Corpet, I-II, Paris, 1842-43, t.I, p. 44-5.

à la plus juste et efficace appellation. Cette tendance se lit, par exemple, dans le célèbre passage du livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée<sup>84</sup> :

Inde primigenii Phryges Pesuntiam deum matrem, hinc autochthones Attici Cecropeiam Mineruam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem <...etc.> priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propriis percolentes appellant **uero nomine** reginam Isidem.

Les Phrygiens, premiers-nés des hommes, m'appellent mère des dieux, déesse de Pessinonte ; les Athéniens autochtones, Minerve Cécropienne ; les Cypristes baignés des flots, Vénus Paphienne <...> et les Égyptiens puissants par leur antique savoir m'honorent du culte qui m'est propre et m'appellent de mon vrai nom, la reine Isis. (trad. P. Vallette)

Ainsi, on peut voir comment le souci de limiter en quelque sorte le nombre des appellations divines s'inscrit dans le contexte de la discussion sur la traductibilité des noms et des mots barbares.

La conscience de l'impossibilité de traduire de façon adéquate les noms propres suggérerait le même verdict à propos des noms communs. Ainsi, le scepticisme des Anciens vis-à-vis de la traduction se rattache plutôt à la réflexion sur la puissance des noms barbares qu'à une théorie quelconque de la traduction. Nous lisons par exemple, chez Jamblique, *Des mystères d'Égypte*, VII.5.<sup>85</sup> :

οὐδὲ γὰρ πάντως τὴν αὐτὴν διασώζει διάνοιαν μεθερμηνευόμενα τὰ ὀνόματα, ἀλλ' ἐστὶ τινὰ καθ' ἕκαστον ἔθνος ἰδιώματα, ἀδύνατα εἰς ἄλλο ἔθνος διὰ φωνῆς σημαίνεσθαι· ἔπειτα κἂν οἷόν τε αὐτὰ μεθερμηνεύειν, ἀλλὰ τὴν γε δύναμιν οὐκετι φυλάττει τὴν αὐτὴν.

car, à être traduits, les noms ne conservent pas entièrement le même sens : chaque peuple a des caractéristiques impossibles à transposer dans la langue d'un autre ; ensuite, même si on peut traduire ces noms, en tout cas ils ne gardent plus la même puissance ... (trad. É. des Places)

Remarquons que la traduction de ce passage ne rend pas l'ambiguïté de sens de ὄνομα - nom/mot et de δύναμις - pouvoir/sens (le mot δύναμις, en toute probabilité, dans ce contexte, désigne l'essence quasiment magique des noms). Il ne serait donc pas entièrement juste de dire que Jamblique nie la possibilité de traduire : sa spéculation porte sur la puissance des noms et non pas sur la traduction en elle-même. Nous voyons en tout cas combien la présence de noms étrangers dans le texte de la Bible grecque pouvait être importante pour éveiller la conscience du travail de traduction, même si la réflexion qu'ils ont suscitée n'était pas directement d'ordre linguistique.

<sup>84</sup> *Métamorphoses* XI,5, cf. Apulée, *Les métamorphoses*, texte établi par D.S. Robertson et trad. par P. Vallette, vols. I-III (CUF), Paris, 1985 ; t.III, p.142.

<sup>85</sup> É. des Places (éd.), *Jamblique, Les mystères d'Égypte*, (CUF), Paris, 1966.



### III. La langue de traduction dans le miroir de la critique du style

Nous trouvons des traces de jugement sur le style biblique déjà chez les auteurs chrétiens les plus anciens<sup>86</sup>. Ainsi, Tatien (belle époque entre 150 et 170 ap. J.C.) relie sa conversion à l'austère droiture de la parole biblique, *Oratio ad Græcos* 29<sup>87</sup> :

κατ' ἐμαυτὸν γενόμενος ἐζήτουν ὅτῳ τρόπῳ τάληθες ἐξευρεῖν δύνωμαι. Περινοοῦντι δέ μοι τὰ σπουδαῖα συνέβη γραφαῖς τισιν ἐντυχεῖν βαρβαρικαῖς, πρεσβυτέραις μὲν ὡς πρὸς τὰ Ελλήνων δόγματα, θειοτέραις δὲ ὡς πρὸς τὴν ἐκείνων πλάνην· καί μοι πεισθῆναι ταύταις συνέβη διὰ τε τῶν λέξεων τὸ ἄτυφον καὶ τῶν εἰπόντων τὸ ἀνεπιτήδευτον καὶ τῆς τοῦ παντὸς ποιήσεως τὸ εὐκατάληπτον καὶ τῶν μελλόντων τὸ προγνωστικὸν καὶ τῶν παραγγελμάτων τὸ ἐξαίσιον καὶ τῶν ὅλων τὸ μοναρχικόν.

... étant resté seul j'ai commencé à chercher par quel moyen je pourrais découvrir la vérité. Parmi mes graves réflexions il m'est arrivé de lire quelques écritures barbares, plus anciennes que les doctrines des Grecs, plus divines par comparaison avec leurs errements. Et elles sont parvenues à me persuader par leur discours sans art, la simplicité des auteurs, le clair récit de la création du monde, la connaissance du futur, la remarquable qualité des préceptes et la doctrine du gouverneur unique de l'univers.<sup>88</sup>

Remarquons la façon dont Tatien lit l'Écriture, qu'il nomme «barbare» : ce qui l'a captivé, avant tout, c'est le manque de recherche dans l'expression. Pour Tatien, cette simplicité s'explique naturellement par référence à la vérité ultime, simple par définition. La simplicité du style vient d'être perçue comme un reflet de la révélation divine. Nous verrons, plus bas, le même raisonnement devenir un lieu commun, répété sous différentes formes par d'autres auteurs chrétiens. Avant de venir à ces auteurs, faisons un petit détour ; en effet, chez le maître de Tatien, le martyr Justin,

<sup>86</sup> Les plus complets recueils de notices sur ce sujet que nous avons pu découvrir sont «Sententiæ veterum de stylo S. Sc. et præsertim N. Testamenti», recueillies dans J. Rhenferd (Rhenferdus), *Dissertationum philologico-theologicarum de stylo Novi T. syntagma...*, Leuwarden, 1702, pp. 591-612 ; l'autre est dans l'ouvrage de G. Lami, *De eruditione apostolorum liber singularis...*, Florence, 1738, pp.106-144 et 407-416. Cf. aussi A. Blackwall, *The Sacred Classics Defended and Illustrated: or, An Essay Humbly Offered towards Proving the Purity, Propriety and true Eloquence of the Writers of the New Testament*, I, Londres, 1727, pp.270-290. Parmi les études récentes signalons H. Hagendahl, «Piscatorice et non aristotelice. Zu einem Schlagwort bei den Kirchenvätern,» dans *Septentrionalia et orientalia, Studia B. Karlgren dedicata*, Stockholm, 1959, pp.184-193 ; finalement, l'on trouvera quelques notices intéressantes chez J. Vergote, «Grec biblique», dans SDB, t.3, cc.1321-1323.

<sup>87</sup> M. Whittaker (éd.), *Tatian, Oratio ad Græcos and Fragments*, (Oxford Early Christian Texts), Oxford, 1982. Il existe une édition plus récente du *Discours*, cf. M. Marcovich (éd.), *Tatiani Oratio ad Græcos, Theophili Antiocheni Ad Autolycum* (Patristische Texte und Studien, 43), Berlin-New York, 1995.

<sup>88</sup> Nous avons consulté la traduction d'A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien. Suivies d'une traduction française du Discours avec notes* (Université de Paris, Bibliothèque de la Faculté des lettres, XVII), Paris, 1903, p.145 et la traduction anglaise de M. Whittaker, *op. cit.*

on peut déjà trouver des traces de réflexion sur le style biblique. En exaltant les prophètes, Justin remarque dans le *Dialogue avec Tryphon* I.VII.2<sup>89</sup>:

Συγγράμματα δὲ αὐτῶν (sc. τῶν προφητῶν) ἔτι καὶ νῦν διαμένει, καὶ ἔστιν ἐντυχόντα τούτοις πλείστον ὠφεληθῆναι καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ περὶ τέλους καὶ ὧν χρὴ εἰδέναι τὸν φιλόσοφον, πιστεύσαντα ἐκείνοις. Οὐ γὰρ μετὰ ἀποδείξεως πεποιήνται τότε τοὺς λόγους, ἅτε ἀνωτέρω πάσης ἀποδείξεως ὄντες ἀξιόπιστοι μάρτυρες τῆς ἀληθείας ...

Leurs écrits subsistent encore maintenant, et ceux qui les lisent peuvent, s'ils ont foi en eux, en tirer toutes sortes de profits, tant sur les principes que sur la fin, sur tout ce que doit connaître le philosophe. Ce n'est pas en démonstrations qu'ils ont parlé : au-dessus de toute démonstration, ils étaient les dignes témoins de la vérité ... (trad. G. Archambault<sup>90</sup>).

La démonstration, ἀπόδειξις, renvoie au discours raisonné, construit selon les règles de la rhétorique, tel que le pratiquent les philosophes : évidemment, les prophètes s'exprimaient d'une façon très différente, d'où l'empressement de Justin à affirmer leur position «au-dessus de toute démonstration». Déjà chez Justin, comme dans le passage de Tatien cité plus haut (et rappelons-nous qu'ils sont au nombre des écrivains chrétiens les plus anciens), nous trouvons suggérée la connexion entre le style biblique et l'idée de la vérité suprême : d'une part, c'est le besoin d'exprimer la vérité ultime qui autorise le langage bizarre de l'Écriture, d'autre part, c'est à partir de l'étrangeté du style que l'on se rend compte de la présence de cette même vérité (comme nous l'a montré le texte de Tatien).

Le besoin de prendre la défense du langage de la Bible était une urgence face à des lecteurs païens peu convaincus de la vérité ultime de ce texte. Les premières impressions de lecture biblique par un lecteur impartial nous ont été conservées par Saint Augustin, dont l'éloquent témoignage est souvent cité dans la littérature sur notre sujet. Aussi nous semble-t-il tout à fait à propos de reproduire ce célèbre passage des *Confessions*, III.5.9 :

Itaque institui animum intendere in scripturas sanctas et uidere quales essent. Et ecce uideo rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incesso humilem, successu excelsam et uelatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare ceruicem ad eius gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed uisa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius.

Je résolus donc d'appliquer mon esprit à l'étude des Écritures pour voir comment elles étaient. Ce que j'y vis, c'est ceci : quelque chose d'impénétrable aux superbes et qui ne se découvre pas non plus aux enfants ; une entrée basse, mais qui s'élève progressivement à mesure qu'on avance ; et partout un voile de mystère. J'eusse été bien incapable d'en franchir l'accès ou de baisser la tête pour m'accommoder à cette progression. Ce que je viens d'en dire n'a rien de commun avec le sentiment que j'éprouvai lors de cette première étude. Ce livre me parut indigne d'être comparé à la majesté d'un Cicéron. Mon orgueil en dédaignait la simplicité, ma vue n'en pénétrait point les profondeurs. (Trad. P. de Labriolle<sup>91</sup>)

<sup>89</sup> Cf. M. Marcovich (éd.), *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (Patristische Texte und Studien, 47), Berlin-New York, 1997, p.83.9-13.

<sup>90</sup> G. Archambault (éd.), *Justin, Dialogue avec Tryphon*, I-II, Paris, 1909.

<sup>91</sup> P. de Labriolle (éd.), *Saint Augustin, Confessions*, I-II (CUF), Paris, 1925, p.51.1-11.

Le dédain d'Augustin était provoqué par la comparaison avec les auteurs classiques païens, comparaison évidemment défavorable à la Bible<sup>92</sup>. Sa profondeur, sa simplicité n'étaient point aisément perceptibles à la première lecture, qui laissait plutôt une impression de bassesse. Remarquons aussi qu'Augustin n'avait pas de préjugé contre les Écritures au début de sa lecture : comme il le dit lui-même, son but était purement cognitif. Mis à part cette notice d'Augustin, nous pouvons citer plusieurs remarques des auteurs latins, comme lui d'abord désappointés par le style biblique<sup>93</sup>, cependant très peu nous est parvenu de la critique du style de la Bible grecque. Nous pouvons citer seulement une brève remarque de l'Empereur Julien. Dans une lettre (89, 295d<sup>94</sup>) écrite vers 363 ap. J.C., Julien fait une digression sur le dieu des Juifs, il écrit :

Οὐθὲν δέ, οἶμαι, κωλύει τὸν μὲν θεὸν εἶναι μέγαν, οὐ μὴν σπουδαίων προφητῶν οὐδὲ ἐξηγητῶν τυχεῖν· αἴτιον δὲ ὅτι τὴν ἑαυτῶν ψυχὴν οὐ παρέσχον ἀποκαθᾶραι τοῖς ἐγκυκλίοις μαθήμασιν, ...

Rien n'empêche, j'en conviens, que leur Dieu ne soit grand, bien qu'il n'ait trouvé ni prophètes ni interprètes sérieux. La raison en est qu'ils n'ont point soumis leur âme à la discipline purifiante d'une éducation libérale... (Trad. J. Bidez<sup>95</sup>)

Le manque d'éducation (au sens d'ἐγκύκλιος παιδεία, «culture générale»<sup>96</sup>, bien sûr) est ici reproché aux auteurs bibliques, dont les écrits, nous laisse comprendre Julien, manquent d'élégance et de clarté, ces deux vertus essentielles que permet d'acquérir l'éducation<sup>97</sup>. Même en l'absence d'autres témoignages sur l'attitude critique

<sup>92</sup> Cf. J.-C. Fredouille, «L'esthétique théorique des écrivains paléochrétiens,» dans P. Grimal et al. (éds.), Varron. *Grammaire antique et stylistique latine. Recueil offert à Jean Collart* (Publications de la Sorbonne, Série «Études», Tome 14), Paris, 1978, pp.365-376 ; *Id.*, «Les lettrés chrétiens face à la Bible», dans J. Fontaine et C. Pietri (éds.), *Le monde latin antique et la Bible* (Bible de tous les temps, 2), Paris, 1985, pp.25-42 ; *Id.*, «Les lettrés chrétiens face à la Bible», dans J. Fontaine et C. Pietri (éds.), *Le monde latin antique et la Bible* (Bible de tous les temps, 2), Paris, 1985, pp.25-42. Voir aussi A.-M. la Bonnardière (éd.), *Saint Augustin et la Bible* (Bible de tous les temps, 3), Paris, 1986.

<sup>93</sup> Cf. Arnobe, *Adversus nationes*, I, 58-59 ; Lactance, *Institutiones*, 3, I, II ; 5, I, 15-18 ; 6, 21, 4-5 ; Jérôme, *Lettres*, 22, 30, 2 ; 53, 10, 1. Voir aussi Augustin, *Sermons*, 51, 5 (6) ; *De catechizandis rudibus*, 9 (13).

<sup>94</sup> J. Bidez (éd.), *L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, t. I, 2<sup>o</sup>.(CUF), Paris, 1924, pp.163-4.

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> C'est la traduction de ce terme qu'utilise H.-I. Marrou dans *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1960, p.244.

<sup>97</sup> Semblable accusation est attribuée à Julien par Grégoire de Nazianze (*Contre Julien*, I,102, PG. 35, cc.636c-637a) : Ἡμεῖς, φησὶν, οἱ λόγοι, καὶ τὸ ἑλληνίζειν, ὧν καὶ τὸ σέβειν θεοῦς· ὑμῶν δὲ ἡ ἀλογία καὶ ἡ ἀγροικία· καὶ οὐδὲν ὑπερὶ τὸ, Πίστευσον, τῆς ὑμετέρας ἐστὶ σοφίας. (Il dit : Nôtres sont la raison et la grécité, dont la fonction est de vénérer les dieux. A vous sont l'idiotie et la rusticité : votre sagesse n'est rien au-dessus de «Crois !») On sait que le traité perdu de Julien, intitulé *Contre les Galiléens*, développait ce grief, cf. P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism, an Intellectual Biography*, Oxford, 1981 et J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 133), Paris, 1992.

des païens, la persistance du reproche selon lequel l'Écriture aurait un style vulgaire et malhabile nous est indiquée par les nombreuses dénégations que l'on peut relever dans la littérature patristique. Souvent ces réfutations sont faites «en passant» ce qui démontre l'aspect habituel de cette tâche. Citons quelques exemples choisis dans le corpus patristique :

- Origène, *Contre Celse* VII.59 :

Οὐδὲ πάλιν ὑπὸ τοῦ κάλλους τῆς ἑλληνικῆς φράσεως λεγόμενον τὸ αὐτὸ πάντως κρεῖττον εἶναι νομιστέον τοῦ εὐτελέστερον ἀπαγγελλομένου καὶ ἀπλουστέραις λέξεσι παρὰ Ἰουδαίοις ἢ Χριστιανοῖς·

On ne doit pas juger non plus la même doctrine revêtue de la beauté du style grec absolument supérieure à celle qui est énoncée dans un style plus vulgaire et en des termes plus simples chez les Juifs et chez les Chrétiens. (trad. M. Borret<sup>98</sup>)

- Origène, *Homélies sur la Genèse*, XV.1 :

Quae observationes ostendunt Scripturam diuinam non, ut plurimis uidetur, inerudito et agresti sermone compositam, sed secundam disciplinam diuinæ eruditionis aptatam ...

Ces remarques montrent que l'Écriture divine n'est pas écrite, comme le pensent beaucoup, en un style malhabile et grossier, mais selon une méthode adaptée à l'enseignement divin ... (trad. L. Doutreleau<sup>99</sup>)

- Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien* VII.232<sup>100</sup> :

Ἄλλ', ἴσως ἐρεῖ τις, ἡ μὲν θεία Γραφή κοινήν τε καὶ ἀγελαίαν, καὶ ἅπασι κατημαξευμένην ἔχει τὴν λέξιν· εὐστομεῖ δὲ τὰ Ἑλλήνων, καὶ καταπλουτεῖ τὸ ἐπίχαρι, καὶ πρὸς γε τούτῳ τὸ εὐεπές.

Mais l'on dira peut-être que la Sainte Écriture parle une langue vulgaire et commune, tout à fait banale, tandis que les écrits des Grecs s'expriment de façon agréable, surabondent en grâce et en éloquence.

- Basile de Césarée, *Homélie sur Psaume 44*, §4<sup>101</sup>:

Οἱ μὲν ἔξω τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας μωρίαν ὀνομάζουσι τοῦ Εὐαγγελίου τὸ κήρυγμα, τὴν εὐτέλειαν τῆς φράσεως τῶν Γραφῶν ἐξουθενοῦντες·

Ceux qui sont étrangers à la Parole de vérité qualifient le message évangélique de folie, méprisant la simplicité d'expression des Écritures.

- Théodoret de Cyr, *Préface à la Thérapeutique des maladies helléniques* (§1) <sup>102</sup>:

Πολλάκις μοι τῶν τῆς Ἑλληνικῆς μυθολογίας ἐξερτημένων ξυντετυχηκότες τινὲς τὴν τε πίστιν ἐκωμῶδησαν τὴν ἡμετέραν, ... καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων κατηγόρουν

<sup>98</sup> M. Borret (éd.), *Origène. Contre Celse* ..., t. IV, p.152-153.

<sup>99</sup> L. Doutreleau et H. de Lubac (éds.), *Origène, Homélies sur la Genèse. Introduction, texte latin, traduction et notes* (SC 7bis), Paris, 1976., pp. 350-1.

<sup>100</sup> PG 76, c.853C.

<sup>101</sup> PG 29, c.396C.

<sup>102</sup> Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*. Texte critique, introduction, traduction et notes de P. Canivet, I-II (SC 57), Paris, 1958., pp. 99-100.

ἀπαιδευσίας, βαρβάρους ἀποκαλοῦντες, τὸ γλαφυρὸν τῆς  
εὐεπείας οὐκ ἔχοντας

J'ai souvent rencontré de ces adeptes convaincus de la mythologie grecque qui raillaient notre foi ... et qui accusaient les Apôtres d'ignorance, les traitant de barbares, parce qu'ils n'ont pas les finesses du beau parler ... (trad. P. Canivet)

Ce choix de citations vise à illustrer la permanence des polémiques relatives aux spécificités du langage biblique.

La perception des particularités du style des écrits néo-testamentaires était facilitée par le souci de simplicité affiché par plusieurs de leurs auteurs : Paul notamment se dit ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει - «profane en matière d'éloquence, mais non par le savoir» (2 Cor. 11:6), ailleurs, il dit que sa parole «n'avait rien des discours persuasifs de la sagesse» - ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖ(ς) σοφίας λόγοις (1 Cor. 2:4)<sup>103</sup>.

Cette angoisse relative au style des Écritures se retrouve dans la littérature chrétienne plus tardive. Ainsi, dans la correspondance apocryphe du philosophe Sénèque avec St. Paul<sup>104</sup> (III<sup>e</sup> ou IV<sup>e</sup> s.ap. J.C.), nous lisons, après les formules d'admiration pour la sublime doctrine de l'apôtre (dans la Lettre VII de Sénèque), les commentaires suivants :

Profiteor bene me acceptum lectione litterarum tuarum, quas Galatis, Corinthiis, Achais misisti <...> Spiritus enim sanctus in te et super te excelsus sublimiores satis venerabiles sensus exprimit. Vellem itaque cures et cætera, ut maiestati earum cultus sermonis non desit. Et ne quid tibi, frater, surripiam aut conscientiae meae debeam, confiteor Augustum sensibus tuis motum. Cui lecto virtutis in te exordio ita vox fuit : mirare eum posse, ut qui non legitime imbutus taliter sentiat.

Je me déclare content de la lecture des lettres que tu as envoyées aux Galates, aux Corinthiens, aux Achéens <...> Car c'est le Saint-Esprit, en toi, et planant au dessus de toi, qui exprime ces idées d'une sublimité vraiment admirable. Aussi, je voudrais te voir également soigner la forme, en sorte que l'élégance de ces lettres réponde à leur grandeur. Et pour ne rien te celer, frère, ou pour obéir au cri de ma conscience, je t'avoue qu'Auguste a été touché de tes pensées. Je lui avais lu ce que tu dis, au début, de la vertu ; il s'écria : «Je m'étonne à bon droit qu'un homme sans formation régulière ait de telles pensées ! » [Trad.

L. Vouaux<sup>105</sup>]

Dans la suite de cette correspondance (Lettre IX), Sénèque va jusqu'à envoyer à Paul un manuel de rhétorique (liber de verborum copia - un volume «sur la richesse des expressions»), évidemment pour l'aider à améliorer son style<sup>106</sup>.

Remarquons cependant que la comparaison avec les classiques grecs ne se faisait pas toujours au détriment de l'Écriture. Ainsi, le Pseudo-Longin, un des premiers

<sup>103</sup> Cf. Actes 4:13, où les apôtres Pierre et Jean sont qualifiés d'ἄνθρωποι ἀγράμματοι <...> καὶ ἰδιῶται - «gens illettrés et simples particuliers».

<sup>104</sup> L'édition critique la plus récente de ce texte est celle de L. Bocciolini Palagi (éd.), *Epistolario apocrifo di Seneca e San Paolo*, (Biblioteca Patristica, 5), Florence, 1985 (elle présente une révision de l'édition de C.W. Barlow, *Epistolæ Senecæ ad Paulum et Pauli ad Senecam 'quæ vocantur'* (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 10), Rome, 1938). Nous nous sommes servi de l'édition et de la traduction de L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris, 1913, pp.332-69. Cf. aussi l'étude de J.N. Sevenster, *Paul and Seneca* (NT Sup.4), Leyde, 1961.

<sup>105</sup> L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris, 1913, pp.356-57.

<sup>106</sup> *Ib.*, pp.360-61.

lecteurs non-juifs de la Septante<sup>107</sup>, la cite aux côtés d'Homère dans son traité *Du Sublime*. Il est intéressant de constater que la connotation de particularité, voire d'étrangeté, de l'Écriture émerge aussi dans ce contexte, puisque l'objectif de l'auteur était de montrer que le sublime résulte de l'aspect déroutant du style. Presque rien ne nous est connu de l'auteur de ce remarquable traité : nous sommes même obligés de l'appeler par un nom impropre et indiquant plutôt ce qu'il n'était pas. L'ouvrage du Ps.-Longin est habituellement daté de la première moitié du I<sup>er</sup> s. ap. J.C.<sup>108</sup>. Selon Ps.-Longin, le sublime se manifeste là où l'intensité du contenu coupe court de quelque façon à toute rhétorique :

“Υψος μεγαλοφροσύνης ἀπήχημα. “Οθεν καὶ φωνῆς δίχα θαυμάζεται ποτε ψιλὴ καθ’ ἑαυτὴν ἢ ἔννοια δι’ αὐτὸ τὸ μεγαλόφρον, ὡς ἡ τοῦ Αἴαντος ἐν Νεκυία σιωπὴ μέγα καὶ παντὸς ὑψηλότερον λόγου.<sup>109</sup>

Le sublime est la résonance d'une grande âme. C'est pourquoi on admire parfois une pensée nue, réduite à elle-même et muette, à cause de cette noblesse même de sentiments. Ainsi le silence d'Ajax dans la *Nekyia* a ce degré de grandeur auquel nul mot ne peut atteindre. [Trad. H. Lebègue]

C'est dans les récits de théophanies que le Ps.-Longin décèle le style élevé propre à traiter de l'ineffable. Partout, l'intervention du divin change la narration en une espèce de *staccato*. Le Ps.-Longin ressent, par exemple, cette tension dans la théophanie de Poseidôn en *Iliade* XIII.27-8 (*De Sublimitate*, IX.8) :

Βῆ δ' ἐλάαν ἐπὶ κύματ', ἄταλλε δὲ κῆτε' ὑπ' αὐτοῦ  
πάντοθεν ἐκ κευθμῶν, οὐδ' ἠγνοίησεν ἄνακτα·

Montant sur son char il pousse vers les flots - les monstres marins bondissent devant lui de toutes leurs cachettes, nul ne méconnaît son maître.

Directement après la citation d'Homère, que nous avons reproduite ci-dessus, le Ps.-Longin cite le livre de la Genèse<sup>110</sup> : son attention a été attirée par l'expressivité du langage biblique, qu'il voyait véhiculer la même immédiateté :

Ταύτη καὶ ὁ τῶν Ἰουδαίων θεσμοθέτης, οὐχ ὁ τυχὼν ἀνὴρ, ἐπειδὴ τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν κατὰ τὴν ἀξίαν ἐχώρησε κάξέφηεν, εὐθὺς ἐν τῇ εἰσβολῇ γράψας τῶν νόμων· «Εἶπεν ὁ Θεός· φησί· τί ; «Γενέσθω φῶς, καὶ ἐγένετο· γενέσθω γῆ, καὶ ἐγένετο».

C'est aussi de cette manière que le législateur des Juifs, qui n'était pas un homme vulgaire, après avoir conçu dans toute sa dignité la puissance de la divinité l'a proclamée immédiatement en l'inscrivant en tête même de son code : «Dieu dit» écrit-il, quoi donc ? «que la lumière soit, et la lumière fut ; que la terre soit, et la terre fut.» [Trad. H. Lebègue]

<sup>107</sup> D.A. Russel (éd.), *Libellus de sublimitate Dionisio Longino fere adscriptus* (Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis), Oxford, 1968. Pour la traduction nous nous sommes servis de l'édition de H. Lebègue (éd.), *Du sublime* (CUF), Paris, 1965 ; Cf. aussi G. Dorival, «La Bible des Septante chez les auteurs païens (jusqu'au Pseudo-Longin)», dans *Cahiers de Biblia Patristica*, I., Paris-Strasbourg, 1987, pp.9-26.

<sup>108</sup> L'érudition du Ps.-Longin paraît étonnante pour son temps : mise à part la littérature grecque il connaissait la littérature latine (Cicéron) et même la Bible.

<sup>109</sup> *De Sublimitate*, IX.2.

<sup>110</sup> *De Sublimitate*, IX.9.

La formule (imprécise, d'ailleurs, mais cela ne nous retiendra pas maintenant<sup>111</sup>) de la Genèse est semblable, dans cette optique, aux expressions que l'on trouve dans les récits homériques de théophanies. L'inclusion de passages de la Genèse dans un traité portant sur ce qui est stylistiquement extraordinaire nous montre que la Bible pouvait susciter de l'intérêt non seulement par ses doctrines mais aussi par son langage<sup>112</sup>.

Nous avons ainsi présenté les différents types de réactions possibles des lecteurs vis-à-vis du style biblique. Qu'elle soit favorable ou défavorable, la réception générale du langage de la Bible paraît être marquée par la notion d'étrangeté. Cette conclusion rend inévitable la question suivante : quels éléments du langage étaient responsables de cette vision ? Nous avons déjà cité l'analyse de la langue de l'Apocalypse par Denys d'Alexandrie, préservée dans l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe, et les charges contre l'Écriture cataloguées par Isidore de Péluse (cf. *supra*, pp.90-91 et p.104). Selon Denys, l'auteur de l'Apocalypse «emploie des idiotismes barbares et parfois fait même des solécismes» (ιδιώμασιν τε βαρβαρικοῖς χρώμενον καὶ που <...> σολοικίζοντα). Prenant cette remarque pour point de départ, essayons de comprendre de quel type de description linguistique il s'agissait. Dans cette manière de décrire le langage biblique il est question de barbarismes, idiotismes, solécismes : on évoque les ruptures de construction de phrase (les confusions de sens introduites par les additions chez Isidore) et les fautes de grammaire (comme les passages non justifiés du singulier au pluriel et du féminin au masculin, voir le commentaire philonien de Gen. 3:15 dans *Legum Allegoriae* III.188). Notre intention, maintenant, n'est pas d'analyser les cas particuliers (nous projetons de le faire dans la suite) : ce qui nous intéresse est plutôt la façon de concevoir le langage, la façon de le décrire. Que sont, en effet, les barbarismes et les solécismes ? Une définition sommaire en est donné par Apollonius Dyscolus (II<sup>e</sup> s. ap. J.-C.) : sa définition est, pour nous, d'autant plus utile qu'il ne fait que répéter l'opinion généralement acceptée. Il écrit<sup>113</sup> :

Οὐδὲ ἐκεῖνο δέ με λέληθεν, ὥς τινες ἐπετάραξαν τὴν παρὰ πᾶσι συμφώνως πιστευθῆσαν δόξαν, ὥς μιᾶς λέξεως κακία ἐστὶν ὁ βαρβαρισμός, ἐπιπλοκῆς δὲ λέξεων ἀκαταλλήλων ὁ σολοικισμός...

Je n'oublie pas que certains veulent détruire l'opinion acceptée uniformément par tous selon laquelle le barbarisme est une faute portant sur un seul mot, alors le solécisme est une faute portant sur un assemblage de mots incohérents.

<sup>111</sup> Cf. les notes sur ce sujet de G. Dorival, «La Bible des Septante ...», pp.9-26.

<sup>112</sup> Galien (II<sup>e</sup> s. ap. J.C.) paraphrase ce passage du Ps. Longin, dans un ouvrage perdu consacré à l'*Anatomie* d'Hippocrate, cf. R.R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Londres, 1949, p.11.

<sup>113</sup> *De constr.* III, 8 (198b), cf. Apollonius Dyscolus, *De Constructione Libri Quattuor (Peri Syntaxeos)*, éd. G. Uhlig, dans *Grammatici Graeci*, II, vol. II, (Teubner) Leipzig, 1910, p.273.9-11. Nous avons consulté aussi la traduction et des notes de Householder, cf. F.W. Householder (trad. et notes), *The Syntax of Apollonius Dyscolus*, (Amsterdam studies in the Theory and History of Linguistic Science, Series III), Amsterdam, 1981 ; et la traduction française récente de J. Lallot, *Apollonius Dyscole. De la construction (syntaxe)*, I-II (Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique, 19), Paris, 1997.

Une définition stoïcienne, à peu près identique, de Diogène de Babylone nous est rapportée par Diogène Laërce<sup>114</sup> :

ὁ δὲ βαρβαρισμός, ἐκ τῶν κακιῶν, λέξις ἐστὶ παρὰ τὸ ἔθος τῶν εὐδοκιμούντων Ἑλλήνων. Σολοικισμός δὲ ἐστὶ λόγος ἀκαταλλήλως συντεταγμένος ...

Parmi les vices, le barbarisme est une façon de s'exprimer qui s'éloigne de l'usage des Grecs distingués, tandis que le solécisme est un discours construit sans respect des règles de congruence. (trad. R. Goulet<sup>115</sup>)

Selon cette définition le terme «barbarisme» désigne des fautes de phonétique et de morphologie, et le terme «solécisme» (comme il devient clair dans la suite de la discussion d'Apollonius, cf. *ibid.* III.201.13 sqq.) recouvre essentiellement celles de syntaxe (les fautes d'accord : cas, genre, nombre, mode, temps, personne).

Nous voyons que ce type de description du langage biblique était centrée autour de phénomènes textuels perçus comme déviations par rapport à la norme linguistique. La notion de norme doit donc être clarifiée davantage<sup>116</sup>. Dans la science moderne du langage, la notion de norme est opposée à la notion de système linguistique. Le système repose essentiellement sur le fonctionnement de la langue comme moyen de communication, c'est le mécanisme linguistique de base qui rend possible la communication. La norme, par contre, correspond à la perception, par un «moniteur de langue»<sup>117</sup>, de son activité linguistique. Si le système aspire à optimiser le processus de la communication, à la réalisation maximale des possibilités structurelles présentes dans une langue, le rôle de la norme est d'inclure l'activité linguistique dans un contexte de valeurs socioculturelles. Le système peut rester inconscient pour un moniteur de langue, au contraire, la norme est toujours plus ou moins consciemment perçue : elle est imposée par la société et transmise par l'enseignement. Le fonctionnement de la norme se manifeste principalement dans les phénomènes de correction et d'hypercorrection.

Les valeurs linguistiques (au sens saussurien<sup>118</sup>), dans le système, sont définies par l'opposition des unités linguistiques à l'intérieur de ce système, alors que, pour la norme, une valeur se définit par l'appartenance ou la non-appartenance de l'unité à la norme, uniquement. Ainsi, dans le premier cas nous avons un organisme créé par l'interdépendance des valeurs, dans le second il n'y a pas d'interdépendance structurelle intérieure : c'est un ensemble créé par l'opposition de la norme comme un tout, à une autre norme ou bien à son absence. Puisque le moniteur de langue acquiert la norme d'une manière plus ou moins consciente, l'idée même de la langue se présente à lui comme celle de la norme. Les phénomènes linguistiques qui n'entrent pas dans la

<sup>114</sup> Cf. Diogène Laërce, VII 59 = I. ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-IV, Stuttgart, 1964., vol.III, p.214,20-22.

<sup>115</sup> Dans M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres* (Le Livre de Poche, Classiques modernes), Paris, 1999, p.829.

<sup>116</sup> Pour écrire ce paragraphe nous nous sommes largement appuyés sur le traitement du même sujet dans l'ouvrage de B.A. Ouspensky, *Histoire de la langue littéraire russe (XI-XVIIss.)*, (en russe) Budapest, 1988.

<sup>117</sup> Nous empruntons ce terme à C. Hagège, cf. *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, Paris, 1985.

<sup>118</sup> Cf. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (éd. par C. Bally et al.), Paris, 1916, p.161.



perspective suggérée par la norme sont complètement ignorés par lui. D'où l'impossibilité, pour un tel sujet, de décrire une autre langue ou même un autre état de langue que celui déjà couvert par la norme<sup>119</sup>.

Quels résultats pouvait donner la perception des textes bibliques à travers le réseau des règles fixées par la norme du grec ? Que peut-on en conclure sur la nature de la langue de ces textes ? L'idée d'anomalie linguistique, que nous rencontrons si souvent chez les Pères dans le texte biblique, exclut, théoriquement, toute possibilité de description systématique. Dans cette perspective, notre projet d'établir une connexion entre ces difficultés exégétiques et certains aspects du texte de la Bible grecque résultant de la traduction, semble à peu près impossible, car nos auteurs manquaient de tous les moyens nécessaires pour conceptualiser une telle relation.

Il existe, pourtant, un texte patristique qui vise à rassembler et même à systématiser les anomalies du texte biblique grec. C'est autour de ce texte que nous allons centrer, dans la suite, nos recherches : il s'agit de l'*Isagogè* d'Adrien, auteur ecclésiastique peu connu de la première moitié du V<sup>e</sup> s. ap. J.C. Aux côtés de l'*Isagogè*, il faut mentionner le texte perdu de la préface au commentaire sur les Psaumes de Théodore de Mopsueste, dont nous conjecturons seulement le contenu. Théodore dit y avoir répertorié les particularités de la langue hébraïque<sup>120</sup>. L'apparition de textes de ce type est liée à l'émergence de l'idée selon laquelle les différentes anomalies du texte biblique grec résulteraient d'une source unique. Le passage de la perception des anomalies à l'idée d'une langue particulière (et de la possibilité de sa description) était dû à plusieurs facteurs : il est nécessaire d'indiquer ses modèles dans la philologie grecque qui connaissait des descriptions des particularités de style d'auteurs divers ; on peut également se référer à la reconnaissance, par les érudits chrétiens, du fait que la Bible était une traduction. Cependant, cela mis à part, il y avait apparemment une quantité d'anomalies textuelles telle qu'elle suggérait aux Anciens d'y chercher un langage particulier et étranger, et à nous d'y voir l'apport d'une stratégie de traduction. Pour Adrien déjà, la source de toute difficulté résidait dans «les particularités de la langue (ou du style) hébraïque», τοῦ Ἑβραϊκοῦ χαρακτήρος ἰδιώματα. Remarquons que son idée de la langue a peu en commun avec les théories modernes, et que sa conception de la langue ne présupposait aucune référence à la traduction comme potentiellement responsable de la forme actuelle du texte. L'idée d'une autre langue apparaît ici comme celle d'un maximum d'irrégularité<sup>121</sup>. Cependant, cette abondance d'anomalies faisait précisément penser, dès l'Antiquité, à l'existence d'une origine commune à toutes ces particularités, ce qui nous autorise à chercher, de concert avec les exégètes anciens, cette mystérieuse source du langage scripturaire. Là, où Adrien construisait une espèce de langage des anomalies, nous retrouvons les marques de la langue hébraïque, préservées par la technique de traduction littérale.

<sup>119</sup> Une intéressante illustration de ce point nous est fournie par les tentatives de décrire la langue latine, sur la base de sa divergence d'avec le grec, comme un dialecte d'éolien, cf. *supra*.

<sup>120</sup> Cf. R. Devreesse, *op. cit.*, pp.94.2-4 (Ps.15:4), 299.11-12 (Ps.44:18a) et 107.15, 108.29-31. La reconstruction des idées principales de cette préface que propose Devreesse (*Ibid.*, pp.66-67) fait penser à beaucoup d'aspects de l'*Isagogè* d'Adrien.

<sup>121</sup> Cf. la remarque de Denys d'Alexandrie à propos de l'Apocalypse, citée plus haut (pp.90-91) : il écrit que sa langue n'est pas «tout à fait grecque».

#### IV. Le problème de la compréhension de l'Écriture

Nous poursuivons notre enquête sur la perception du langage de la Septante en nous référant à la problématique de la compréhension. La transplantation d'un texte avec son réseau de références culturelles dans une autre langue et un milieu culturel forcément très différent, suscite toujours des problèmes de compréhension. Dans ce groupe de difficultés nous pouvons inclure tout ce qui a trait à l'écart entre les systèmes d'imagerie, de figures, d'allusions. La technique de traduction est l'élément décisif d'une telle transmission : la traduction dynamique ou libre vise à présenter le contenu étranger au moins dans des termes déjà connus du lecteur, alors que la traduction littérale souvent exige du lecteur un effort de compréhension, effort qui sera pourtant récompensé par la possibilité de se rapprocher du texte original<sup>122</sup>. La Bible grecque n'est pas la seule traduction qui soulève de tels problèmes, nous en trouverons une illustration intéressante dans les *Babyloniaca* de Bérosee. Bérosee a exposé en grec les mythes et les récits historiques traduits du babylonien (chaldéen) ou de l'accadien au III<sup>e</sup> s. av. J.-C. Nous lisons au tout début de son récit du déluge :

ἀναγεγράφθαι<sup>123</sup> δὲ τὸν λόγον οὕτως· τὸν Κρόνον αὐτῷ<sup>124</sup> κατὰ τὸν ὕπνον ἐπιστάντα φάναι μηνὸς Δαισίου πέμπτῃ καὶ δεκάτῃ τοὺς ἀνθρώπους ὑπὸ κατακλυσμοῦ διαφθαρῆσεσθαι. Κελεῦσαι οὖν διὰ γραμμάτων πάντων ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τελευτὰς ὀρύξαντα θεῖναι ἐν πόλει ἡλίου Σισπάροις, καὶ ναυπηγησάμενον σκάφος ἐμβῆναι μετὰ τῶν συγγενῶν καὶ ἀναγκαίων φίλων·

il transcrit l'histoire de cette façon : Quand Kronos lui est apparu dans un rêve il a révélé que le quinze du mois de Dæsius l'humanité sera détruite par un déluge. Il a donc ordonné d'enfouir les débuts, les milieux et les fins de tous les livres dans la ville du soleil, Sispar, puis de construire un bateau et d'y embarquer avec sa famille et ses plus proches amis.

Dans ce passage, dont le sens général est assez clair, il y a une phrase qui arrête notre attention : que veut dire «les débuts, les milieux et les fins» des livres à cacher ? Le sens de cette expression énigmatique pourrait nous suggérer des interprétations de plus en plus bizarres, jusqu'à ce qu'un commentaire moderne nous délivre de ce trouble en nous informant que ἀρχαὶ καὶ μέσα καὶ τελευταὶ était une décalque de l'expression babylonienne signifiant «tout»<sup>125</sup>. Ainsi, les «débuts, milieux et fins» des livres signifie tout simplement leur totalité, évoquée de façon

<sup>122</sup> Cf. E.A. Nida, *Towards a Science of Translating. With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leyde, 1964, pp.165-177 ; S.P. Brock, «Aspects of Translation Technique in Antiquity», dans *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20, 1979, pp.69-87, repris dans S.P. Brock, *Syriac Perspectives on late Antiquity*, Londres, 1984, ch. 3.

<sup>123</sup> Ce fragment de Bérosee nous est parvenu dans la citation d'Alexandre Polyhistor, préservée par Georges le Syncelle, cf. C. Müller (éd.), *Fragmenta Historicorum Graecorum*, vol. II, Paris, 1848, p.501.

<sup>124</sup> C.à.d., Xisouthros (Ξισουθρος), le héros de ce récit.

<sup>125</sup> Cf. S.M. Burstein, *The Babyloniaca of Berossus* (Sources and Monographs on the Ancient Near East 1/5), Malibu, 1978., p.20n.53. Cf. aussi, à propos de Bérosee, G. Komoróczy, «Berosos and the Mesopotamian Literature», *Acta Antiqua* 21, 1973.

emphatique<sup>126</sup>. Nous voyons donc comment la traduction d'une expression idiomatique peut causer de la perplexité au lecteur et même lui inspirer des idées qui n'étaient pas nécessairement impliquées dans le texte-source.

De même, la réception du texte biblique sous ses habits grecs devait être rendue difficile par les expressions figurées de la Bible, les ambiguïtés de vocabulaire et l'homonymie. L'écart entre les usages métaphoriques grecs et hébreux se manifeste d'autant plus clairement que le traducteur biblique a, dans la plupart des cas, préservé l'aspect littéral des expressions figuratives. Ainsi, à propos du récit de la Tour de Babel (Gen 11:1) : Καὶ ἦν πᾶσα ἡ γῆ χεῖλος ἓν ... - «Et toute la terre était une lèvre»<sup>127</sup> ; - Jean Chrysostome proposait le commentaire suivant, dans *De prophetiarum obscuritate homiliae* II.5.<sup>128</sup> :

Πόθεν οὖν δῆλον, ὅτι μία φωνὴ ἦν ; Καὶ ἦν πᾶσα ἡ γῆ, φησὶ, χεῖλος ἓν. Ἀσαφὲς τὸ εἰρημένον. Ἡ γῆ χεῖλος ἔχει ; Οὐδαμῶς. Pourquoi est-il donc clair qu'il y avait une seule langue ? Il dit : "Et toute la terre était une lèvre." La parole est obscure - la terre aurait-elle une lèvre ? Aucunement.

Chrysostome explique ensuite que la terre fait référence à l'aspect corporel de tout le genre humain et puis explique ainsi la formule<sup>129</sup> :

Οὕτω <...> ἐνταῦθα εἰπὼν, Καὶ ἦν πᾶσα ἡ γῆ χεῖλος ἓν, οὗ τοῦτο ἐδίδασκεν, ὅτι πάντες ἄνθρωποι εἶχον ἐν χεῖλος, ἀλλὰ χεῖλος τὴν φωνὴν ἐκάλεσεν.

Alors, <...> en disant ici "Et toute la terre était une seule lèvre" il n'enseignait pas que tous les hommes avaient une seule lèvre, au contraire, il appelait "lèvre" la parole.

Cet exemple illustre bien la confusion qui surgit quand le langage figuratif est transposé dans une autre langue et une autre culture. L'usage métaphorique du mot «lèvre» (פֶּה) pour désigner la langue, si normal et commun en hébreu, une fois décalqué en grec, devient à peu près incompréhensible ; de plus, il engendre potentiellement un autre sens<sup>130</sup>. C'est pour cela qu'Origène était obligé de reconnaître<sup>131</sup> :

Διὸ χρητὴ ἐπιμελῶς τὸν ἀναγινώσκοντα τὴν θεῖαν γραφὴν τηρεῖν ὅτι οὐ πάντως ταῖς αὐταῖς λέξεσιν ἐπὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων χρῶνται αἱ γραφαί· τοῦτο δὲ ποιοῦσιν, ὅτε μὲν παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν, ὅτε δὲ παρὰ τὴν τροπολογίαν, καὶ ἔσθ' ὅτε παρὰ τὴν σύμφρασιν ἀπαιτοῦσαν ἄλλως τῇ λέξει χρήσασθαι ἐν τοιούδε τισιν ἢ ὡς κείται ἐν ἑτέροις.

<sup>126</sup> Cf. Sagesse de Salomon, 7:18 - la Sagesse connaît ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητά χρόνων.

<sup>127</sup> Trad. de M Harl dans *La Bible d'Alexandrie : 1, La Genèse*, Paris, 1986 ; l'hébreu de ce passage est moins ambigu : וְהָיָה כָּל-לֶשׁוֹן בְּלֶשׁוֹן אֶחָד.

<sup>128</sup> PG 56, (cc 163-192) c.182.

<sup>129</sup> *Ib.*, c.187.

<sup>130</sup> H.S. Gehman a aussi reconnu cet usage de χεῖλος comme un hébraïsme, cf. «The Hebraic Character of Septuagint Greek», dans R.A. Kraft (éd.), *Septuagintal Lexicography* (SCS, 1), Missoula, 1972, pp.100-101.

<sup>131</sup> *Philocalie*, 9.3, cf. M. Harl et N. De Lange (éds.), *Origène, Philocalie...*, pp.356-7.

Il faut donc que le lecteur de la divine Écriture observe soigneusement le fait que les Écritures n'emploient pas partout les mêmes termes pour les mêmes réalités. Cela s'explique tantôt par l'homonymie, tantôt par la tropologie, parfois aussi parce que le contexte exige que l'on prenne un mot en tel texte dans un sens différent de celui qu'il a dans un autre texte. (tr. M. Harl)

La divergence des champs sémantiques des mots, surtout celles des mot-clés du texte-source, causera nécessairement des ambiguïtés dans une traduction (ainsi, Origène relève l'homonymie des mots «loi», «monde» et du verbe «voir» qui ont tous plusieurs sens<sup>132</sup>). Cette divergence est aperçue non seulement là où il y a un écart résultant de la traduction (la Bible hébraïque traduite en grec en est un cas peut-être extrême), mais aussi dans toutes les situations où nous observons l'usage d'un texte dans un contexte qui lui est étranger, à l'intérieur d'une même culture. Pour n'en citer qu'un exemple, la lecture d'un texte poétique dans un contexte philosophique, comme la lecture d'Homère par les stoïciens, suscitait des difficultés herméneutiques de même type. Dans le cas de la Septante, les difficultés provenant de l'éloignement culturel se mêlaient avec celles créées par la lecture de ces textes essentiellement poétiques et historiques comme des textes rigoureusement philosophiques ou théologiques<sup>133</sup>. Remarquons par conséquent qu'il s'agissait, souvent, d'une démarche herméneutique permettant d'ajuster, dans une large mesure, le sens du texte aux besoins de l'exégète.

Cependant, la charge d'obscurité de la Septante n'en devient pas moins grave, et les témoignages qui nous sont parvenus de l'Antiquité démontrent que l'incompréhension totale de certains textes bibliques n'était rien moins que réelle. C'est de cette obscurité impénétrable qu'il s'agit dans la critique de Celse<sup>134</sup>, adressée à la prophétie. Sa remarque nous est rapportée par Origène qui se hâta de la réfuter dans le *Contre Celse* (VII.9-11<sup>135</sup>). Celse raconte avoir trouvé, en Phénicie et en Palestine, de faux prophètes, qui, d'ordinaire, demandaient tous qu'on leur rende un culte :

Ταῦτ' ἐπανατεινόμενοι προστιθέασιν ἐφεξῆς ἄγνωστα καὶ πάροιστρα καὶ πάντα ἄδηλα, ὥν τὸ μὲν γνῶμα οὐδεὶς ἂν ἔχων νοῦν εὐρεῖν δύναιτο· ἄσαφῇ γὰρ καὶ τὸ μηδέν, ἀνοήτῳ δὲ ἢ γόητι παντὶ περὶ παντὸς ἀφορμὴν ἐνδίδωσιν, ὅπῃ βούλεται, τὸ λεχθὲν σφετερίζεται.

<sup>132</sup> *Philocalie*, 9.3, 14.2. Justin était le premier à parler d'homonymie : les mots qu'il trouvait susceptibles de signifier plus d'une chose étaient «loi» et «roi» cf. *Dial.* 34.1.

<sup>133</sup> Cf. Philon, *De vita Mosi*, II, 39. Voir *supra*, pp.93-94.

<sup>134</sup> A propos de Celse, cf. C. Andersen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (AKG 30), Berlin, 1955. Pour la reconstitution de son texte, cf. K. Pichler, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes* (Regensburger Studien zur Theologie 23), Frankfurt-am-Main, 1980. Cf. aussi M. Borret, «L'Écriture d'après le païen Celse», dans C. Mondésert (éd.), *Le monde grec ancien et la Bible* (Bible de tous les temps 1), Paris, 1984, pp.171-193, et D. Rouger, «La critique du texte biblique au II<sup>e</sup> siècle : Celse lecteur de l'Évangile», dans C.-B. Amphoux et J. Margain (éds.), *Les premières traditions de la Bible* (Histoire du texte biblique 2), Lausanne, 1996, pp.207-240. Sur l'influence littéraire de Celse, cf. J. Schwartz, «Celsus redivivus», *RHPR*, 53, 1973, pp.399-405.

<sup>135</sup> M. Borret (éd.), *Origène. Contre Celse, Introduction, texte critique, traduction et notes*, t. IV. (SC 150), Paris, 1969., pp.36-37.

À ces outrecuidances ils ajoutent aussitôt des termes inconnus, incohérents, totalement obscurs, dont aucun homme raisonnable ne saurait découvrir la signification tant ils sont dépourvus de clarté et de sens, mais qui fournissent en toute occasion à n'importe quel sot ou charlatan le prétexte de se les approprier dans le sens qu'il désire. [Trad. M. Borret]

Remarquons que la démarche ici décrite devait être suffisamment efficace et répandue à l'époque que nous étudions, car Lucien, dans son *Alexandre le faux prophète* (§13), nous en fournit une autre illustration<sup>136</sup>. Les succès du charlatan Alexandre d'Abonotique commencent par son recours à un langage obscur, présumé hébreu :

ὁ δὲ φωνάς τινας ἀσήμους φθεγγόμενος, οἶαι γένοιτο ἄν Ἑβραίων ἢ Φοινίκων, ἐξέπληττε τοὺς ἀνθρώπους οὐκ εἰδότας ὅ τι καὶ λέγοι, πλὴν τοῦτο μόνον, ὅτι πᾶσιν ἐγκατεμίγνυ τὸν Ἀπόλλω καὶ τὸν Ἀσκληπίον.

Balbutiant quelques paroles privées de sens, qui pouvaient être hébraïques ou phéniciennes, il a ébahi les hommes qui ne comprenaient pas ce qu'il disait, si ce n'est seulement qu'il mentionnait tout le temps Apollon et Asclépios.

Mise à part la raillerie de Lucien, le passage rapporté nous apprend que dans la conscience générale de l'époque, l'hébreu était considéré comme parangon du langage obscur, et jouissait en tant que tel d'une certaine réputation.

Mais revenons à la polémique d'Origène avec Celse<sup>137</sup>. Origène répond, premièrement, que ceux-ci n'étaient pas, bien sûr, les vrais prophètes (puisque «il n'y avait plus, à son époque, de prophètes semblables aux anciens»), néanmoins, leur façon de s'exprimer ressemblait assez au langage de la prophétie biblique, car Origène remarque après cette citation : «Voilà, à mon avis, des propos de fourbe, dits pour détourner autant qu'il pouvait les lecteurs des prophéties d'en rechercher et d'en examiner le sens ...» (Καὶ πανούργως μοι ἔδοξε ταῦτ' εἰρηκέναι, κωλύειν τὸ ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ βουλόμενος τοὺς ἐντυγχάνοντας ταῖς προφητείαις βασανίζειν καὶ ἐξετάζειν αὐτῶν τὸν νοῦν.<sup>138</sup>) Il s'agit là d'une tacite reconnaissance de la vérité qui se trouve derrière les accusations de Celse : le langage de la prophétie biblique en fait ressemble à sa description par Celse. Origène dit ensuite qu'il a essayé d'éclaircir le sens des «termes incohérents et totalement obscurs, comme les qualifie Celse» (τά, ὡς φησι Κέλσος, πάροιστρα καὶ πάντη ἄδηλα) dans ses commentaires d'Isaïe, d'Ézéchiël etc. L'Écriture, poursuit-il, «est vraiment dépourvue de clarté en bien des endroits, mais nullement dépourvue de sens, comme le dit Celse» (τὸ γνῶμα ... οὔσης ἀληθῶς πολλαχοῦ ἀσαφοῦς μὲν, οὐ μὴν, ὡς φησι Κέλσος, τὸ μηδέν.)<sup>139</sup>.

Il est important de signaler, à ce point de notre étude, le lien entre les considérations du style et celles de l'intelligibilité. La clarté fait partie des exigences de bon style et vice versa. Nous avons déjà cité, sous la rubrique des remarques

<sup>136</sup> *Alexandre le faux prophète*, dans A.M. Harmon (éd.), *Lucian with an English Translation*, vol. IV (The Loeb Classical Library), 1961.

<sup>137</sup> Notons, à titre de curiosité, que cet ouvrage de Lucien est dédié à un certain Celse, dont on nous dit pourtant de ne pas le confondre avec l'adversaire du Christianisme, voir *Ib.*, pp.174-175n1. A propos de possibles contacts juifs de Lucien, voir J. Schwartz, «Lucien de Samosate et certains écrits juifs», *RHPR* 49, 1969, pp.135-140.

<sup>138</sup> M. Borret (éd.), *Origène. Contre Celse ...*, t. IV, pp.38-39.

<sup>139</sup> *Ibid.*, pp.40-41.

stylistiques, l'avis de Julien l'Apostat, selon lequel le Dieu biblique n'avait trouvé ni prophètes, ni interprètes *cultivés* (cf. *supra*, p.114). Il est difficile de dire s'il pensait aux déficiences de composition ou bien au contenu du message biblique. La critique de Celse, beaucoup plus substantielle, laisse entendre que certains fragments des Écritures sont effectivement marqués par une obscurité complète, telle qu'elle rend superflue toute considération du style. Même si cet auteur n'était pas prédisposé en faveur du Christianisme et de ses écritures, l'emphase que les écrivains chrétiens comme Clément d'Alexandrie ou Origène mettaient à expliquer la nature codée de la Bible montre la perplexité des lecteurs chrétiens eux-mêmes. Le thème de l'obscurité scripturaire chez Origène, Clément d'Alexandrie et d'autres auteurs chrétiens a déjà été objet des études approfondies de M. Harl<sup>140</sup> et d'A. Le Boulluec<sup>141</sup>: les données qu'ils ont rassemblées et leurs conclusions servent de base à nos réflexions dans les paragraphes qui suivent.

Clément d'Alexandrie avance quatre raisons du cryptage de sens dans la Bible (Stromate VI, 126-7)<sup>142</sup> :

- l'obscurité incite le lecteur à chercher la vérité profonde<sup>143</sup> ;
- l'obscurité est un moyen de sélection des «méritants», des «dignes de comprendre»<sup>144</sup> ;
- le cryptage sert à ne pas offusquer les philosophes grecs et barbares ;
- le cryptage est une mesure de prudence, destinée à faire éviter le sort de plusieurs prophètes et de Jésus qui ont été tués pour avoir parlé trop ouvertement<sup>145</sup>.

Nous renvoyons dans les notes aux considérations similaires qui se retrouvent chez Origène et chez Jean Chrysostome, dont une série d'homélies porte un titre caractéristique «*De l'obscurité des prophéties*». Remarquons pourtant que le texte biblique même, à de nombreuses reprises, parle de mystères et d'énigmes, ce qui n'a pas échappé à l'attention des exégètes : «Les prophètes ... disent dans leurs prières, à propos de la loi, comme si elle n'était pas claire mais demandait le secours de Dieu pour être comprise : «Ouvre mes yeux, et je comprendrai les merveilles de ta loi.» [Ps 118:18]» - lisons-nous chez Origène, dans *Contre Celse* II, 6<sup>146</sup>. Le passage de

<sup>140</sup> M. Harl, «Origène et la sémantique du langage biblique», *Vigiliae Christianae* 26, Amsterdam, 1972., pp.161-187. ; «Origène et les interprétations patristiques grecques de l'«obscurité» biblique», *Vigiliae Christianae* 36, 1982, pp.334-371., repris dans *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité - 135), Paris 1993., pp. 61-87 et 89-126. Cf. aussi son introduction à la *Philocalie* 1-20, dans M. Harl et N. De Lange (éds.), *Origène, Philocalie, 1-20* ..., pp.19-159.

<sup>141</sup> Cf. ses *Introduction et Commentaires* au *Stromate* V de Clément d'Alexandrie dans SC 278-9, Paris, 1981. Cf. aussi G. Astruc-Morize et A. Le Boulluec, «Les sens cachés des Écritures selon Chrysostome et Origène», dans *Studia Patristica* 25, Leuven, 1993, 1-26.

<sup>142</sup> Cf. la traduction et une discussion détaillée de ce passage dans M. Harl, «Origène et les interprétations patristiques ...», dans *Le déchiffrement du sens...*, pp.102-3.

<sup>143</sup> Cf. Origène, *Philoc.* I, pp.22, 29-23, = *De princ.* IV 2,9(16).

<sup>144</sup> Cf. Origène, *Traité des Principes*, III,16(15), *Philocalie*, 9,3.

<sup>145</sup> Cf. Jean Chrysostome, *De prophetiarum obscuritate homiliae*, I,3 (PG 56, c.167.).

<sup>146</sup> ὅπου δὲ εὐχόμενοι περὶ τοῦ νόμου ὡς ἀσαφοῦς καὶ δεομένου θεοῦ, ἵνα νοηθῇ, λέγουσιν ἐν εὐχῇ· Ἀποκάλυψον τοὺς ὀφθαλμούς μου, καὶ κατανοήσω τὰ θαυμάσιά σου ἐκ τοῦ νόμου σου. (Ps. 118:18), cf. M. Borret (éd.), *Origène. Contre Celse, Introduction, texte critique, traduction et notes*, t. I (SC 132), Paris, 1967., p.294-295.

Tobie (12:7), disant qu'«il est beau de cacher le mystère du roi»<sup>147</sup> et surtout l'exemple de Jésus qui parlait à ses disciples «en paraboles» ont été souvent utilisés pour affirmer les bienfaits et la nécessité de l'obscurité de l'Écriture<sup>148</sup>. Paul compare le voile de la lettre dans l'Écriture au voile que Moïse portait sur son visage (II Cor. 3:13-14) : «Jusqu'à ce jour en effet, lorsqu'on lit l'Ancien Testament, ce même voile demeure. Il n'est point levé ; car c'est le Christ qui le fait disparaître». Du côté des philosophes, l'idée que la vérité a une forme d'expression spécifique, autre que celle du discours rationnel, était la propriété commune à l'époque hellénistique<sup>149</sup>. Pour ceux des lecteurs grecs qui n'étaient pas persuadés par ces preuves restaient les arguments tirés des philosophes païens : dans le *Stromate* V, Ch.4-12, Clément réunit les opinions des sages grecs, tels Pythagore et son école, Platon, Orphée, Homère, mais aussi des sages orientaux, égyptiens, scythes etc. qui ont tous prôné la règle du secret.

Remarquons, en effet, que l'idée d'un usage «pédagogique» de l'obscurité, comme moyen d'éveiller l'attention et la faculté critique des lecteurs, n'était pas inconnue de la pensée philosophique grecque<sup>150</sup>. La question «pourquoi Aristote a-t-il cultivé l'obscurité ?» faisait partie des dix points indispensables pour l'introduction à la philosophie d'Aristote, établis par Proclus<sup>151</sup>. Le manque de clarté dans les écrits d'Aristote était d'ordinaire relié au besoin de mettre à l'épreuve la compétence et l'aptitude de ses lecteurs.

οὕτω καὶ ὁ Ἀριστοτέλης προκαλῦμματι τῆς αὐτοῦ φιλοσοφίας κέχρηται τῇ ἀσαφείᾳ, ἵνα οἱ μὲν σπουδαῖοι δι' αὐτὸ τοῦτο ἔτι μᾶλλον τὰς ἐαυτῶν συντείνωσι ψυχάς, οἱ δὲ κατερραϊθυμημένοι τε καὶ χαῦνοι τοῖς τοιούτοις προσιόντες λόγοις ὑπὸ τῆς ἀσαφείας διώκωνται.

Aristote se sert de l'obscurité comme de voile pour sa philosophie, afin que, par là même, les adeptes diligents fassent encore plus d'efforts, tandis que les négligents et les paresseux, confrontés à de tels propos, soient chassés par l'obscurité.

- lisons-nous dans le commentaire *In Aristotelis Categoriarum* d'Ammonius († c.517)<sup>152</sup>. Des justifications de même type sont choses courantes dans la littérature herméneutique sur Aristote produite par les néo-platoniciens dans l'Antiquité

<sup>147</sup> Les autres versets scripturaires souvent cités dans ce contexte étaient Is. 24:16 (LXX) - «Mon mystère est à moi, mon mystère est à moi» ; Matt. 7:6 - «Il ne faut pas jeter de perles aux pourceaux» ; Deut. 29:28 - «Les choses cachées sont à Seigneur, notre Dieu, mais les choses révélées sont à nous ... »

<sup>148</sup> Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromate* VI.126-7.

<sup>149</sup> Cf. Plotin, *Ennéade* V. 8, 5-6 ; Basile, *Hexaëmeron*, VI.2, (éd. Giet, p.334).

<sup>150</sup> Ce rapprochement a été suggéré par Ch. Schäublin, «Zur paganen Prägung der christlichen Exegese», dans J. van Oort et U. Wickert (éds.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen, 1992, p.155 ; cf. aussi du même auteur, «Augustin 'De utilitate credendi', über das Verhältnis des Interpreten zum Text,» *Vigiliæ Christianæ*, 43, 1989, pp.53ff. et 61ff.

<sup>151</sup> Cf. I. Hadot, «Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens,» dans M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation* (Centre d'études des religions du livre), Paris, 1987, (pp.99-119), pp.102-103.

<sup>152</sup> A. Busse (éd.), *In Aristotelis Categorias commentarium* (CAG 18,1), Berlin, 1895, p.7.7ff.

tardive<sup>153</sup>. Comme dans le cas de l'enseignement aristotélicien, la difficulté de comprendre la Bible pouvait être perçue comme partie intégrante des desseins pédagogiques de Dieu.

Du côté des remarques qui reconnaissent l'obscurité comme un trait particulier du texte biblique, il est possible de relever, et parfois chez les mêmes auteurs, des opinions contraires, notamment des affirmations de clarté et d'accessibilité de la Bible grecque. Paradoxalement, ces affirmations contradictoires de clarté et d'obscurité proviennent souvent du même auteur et du même ouvrage. Ainsi, Origène écrit dans *Contre Celse* VII, 60<sup>154</sup> :

οὕτως ἡ προνοουμένη θεία φύσις οὐ τῶν πεπαιδεῦσθαι νομιζομένων μόνον τὰ Ἑλλήνων ἀλλὰ καὶ τῶν λοιπῶν συγκατέβη τῇ ἰδιωτείᾳ τοῦ πλήθους τῶν ἀκρωμένων, ἵνα ταῖς συνήθεσιν αὐτοῖς χρησαμένη λέξεσι προκαλέσῃται ἐπὶ ἀκρόασιν τὸ τῶν ἰδιωτῶν πλήθος, δυνάμενον ἐξ εὐχεροῦς μετὰ τὴν ἅπαξ γενομένην εἰσαγωγὴν φιλοτιμήσασθαι πρὸς τὸ καὶ (τὰ) βαθυτέρα τῶν κεκρυμμένων νοημάτων ἐν ταῖς γραφαῖς καταλαβεῖν.

De même la nature divine, qui pourvoyait d'avance au bien non seulement de ceux qu'on regardait comme formés à la culture grecque, mais aussi du reste des hommes, a condescendu à l'ignorance des foules d'auditeurs. Ainsi, usant de tours qui leur sont familiers, elle a gagné l'audience de la foule des simples : ils pourront aisément, une fois leur initiation faite, aspirer à saisir jusqu'aux plus profondes pensées cachées dans les Écritures. (trad. M. Borret)

L'atmosphère de mystère enveloppant le sens de l'Écriture disparaît complètement quand l'intérêt de l'apologiste demande de mettre l'accent sur l'aspect populaire de la Bible. Dans cette perspective, le langage malhabile de l'Écriture se présentait comme un puissant moyen de toucher les âmes «simples». Même si l'argument de la simplicité biblique par condescendance à l'inculture des masses semble viser les critiques extérieurs (alors que l'idée du codage s'adressait plutôt aux lecteurs chrétiens), il n'est pas moins important comme témoignage d'un type possible de lecture du texte biblique. Le pouvoir persuasif de la Bible est mis en relief dans un passage éloquent de la correspondance d'Isidore de Péluse († c.435-440)<sup>155</sup> :

Πῶς γὰρ ἔπεισεν ἡ ἀγροικιζομένη [sc. ἡ Γραφή] τὴν εὐγλωττίαν ; Εἰπάτωσαν οἱ σοφοὶ, πῶς βαρβαρίζουσα κατακράτος καὶ σολοικίζουσα νενίκηκε τὴν ἀττικίζουσαν πλάτην· πῶς Πλάτων μὲν, τῶν ἔξωθεν φιλοσόφων ὁ κορυφαῖος, οὐδενὸς περιεγένετο τυράννου· αὕτη δὲ γῆν τε καὶ θάλατταν ἐπηγάγετο ;

En effet, comment la rusticité a-t-elle pu convaincre l'éloquence ? Que les sages disent comment celle qui fait des barbarismes et des solécismes (sc. l'Écriture) l'a emporté sur

<sup>153</sup> Cf. Simplicius, *In Aristot. Cat.* (CAG 8, éd. Kalbfleisch), p.6.30ff. ; Olympios, *Proleg.* (CAG 12, 1 éd. Busse), p.11,21ff. ; Philopon, *In Aristot. Cat.* (CAG 13,1 éd. Busse).

<sup>154</sup> M. Borret (éd.), *Origène. Contre Celse ...*, t. IV, pp.156-157.

<sup>155</sup> Isidore de Péluse, *Epist.*, IV, 28 (*Æsculapio Sophistae*), PG 78, cc.1080D-81A. Cf. *Epist.*, IV, 67.



l'égaré qui parle à la manière attique ? Et comment Platon, coryphée des philosophes païens, n'a convaincu aucun tyran, alors qu'elle a converti terre et mer ?<sup>156</sup>

Le parallèle avec Platon est révélateur : le «coryphée» des écrivains grecs n'a pas réussi à persuader de ses doctrines un «tyran» quelconque qui aurait pu les mettre en pratique pour réformer le monde<sup>157</sup>. Par contre, l'Écriture, avec tous ses défauts de style, réussit à toucher les foules. La tendance apologétique de ces déclarations ne nous empêche pas d'y repérer une indication authentique sur une des lectures possibles du texte de la Bible.

Ce bref exposé des approches patristiques de l'intelligibilité de l'Écriture nous ouvre une perspective intéressante. Avant tout, l'incohérence entre les façons de traiter du texte biblique est palpable : l'assertion selon laquelle l'Écriture est obscure, précisément à cause de la profondeur de ses mystères, contredit nettement l'affirmation de sa simplicité, destinée à la rendre accessible aux foules<sup>158</sup>. Pourtant, il n'y a qu'une seule réalité textuelle derrière les deux vues contradictoires, le même texte qui rendait possibles des avis si opposés. Dans notre optique, c'est la perception de la «langue de traduction» qui pouvait conduire à des jugements de clarté ou d'obscurité, dépendant de l'orientation critique ou apologétique du lecteur.

## V. Récapitulation et analyse

Nous avons essayé, dans les pages précédentes, de présenter les différentes voies par lesquelles pouvait se manifester la conscience, par les lecteurs anciens, du phénomène complexe qu'est pour nous la traduction. Nous avons vu que la connaissance de l'histoire de la traduction de la Bible, quoique sous la forme d'une légende, pouvait suggérer à certains exégètes une idée bien précise de l'apport du travail de traduction dans le texte, alors que d'autres s'en inspiraient pour affirmer la précision quasi photographique de la traduction des LXX, et par là son autorité. La traduction se laissait également percevoir dans divers faits textuels : par exemple, les noms étrangers informaient le lecteur grec de l'étrangeté du texte biblique. Nous avons aussi démontré que, pour les premiers chrétiens, faisaient problème non seulement la compréhension du texte biblique<sup>159</sup> (d'où le motif de l'obscurité), mais aussi l'appréciation esthétique de ce même texte (d'où la référence au langage vulgaire). Paradoxalement, les opinions avancées sur ces sujets par les exégètes, en tant que

<sup>156</sup> Cf le même raisonnement chez Théodoret, *Thérapeutique des maladies helléniques*, V, 64-5.

<sup>157</sup> Remarquons au passage que la référence à un Platon qui n'a pas réussi à propager ses doctrines est récurrente dans la littérature chrétienne : cf. Origène, *Contre Celse*, VII, 60, Théodoret, *Thérapeutique*, V, 65sqq.

<sup>158</sup> Chez Origène, remarque M. Harl, «la clarté de la Bible est cohérente avec son obscurité», cf. M. Harl, «Origène et la sémantique du langage biblique», *Vigiliae Christianae* 26, Amsterdam, 1972, p.177, repr. dans *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité - 135), Paris 1993, p.77.

<sup>159</sup> L'incompréhensibilité de plusieurs passages du texte biblique est indirectement prouvée par la pratique de la réécriture fréquemment opérée par les exégètes chrétiens. Comme l'a remarqué M. Harl à propos d'Origène, «L'existence de ces réécritures est un indice de l'intelligibilité du texte biblique pour le simple lecteur», cf. M. Harl, «Origène et la sémantique ...», p.175., repr. dans *Le déchiffrement du sens...*, p.75.

lecteurs, varient singulièrement d'un contraire à l'autre : le style apparaît tantôt maladroit, tantôt sublime, et le sens tantôt clair, tantôt impénétrable. Au vu de cette contradiction, il est temps de nous poser, de nouveau, la question de savoir en quoi consistait précisément la particularité du texte de la Bible et d'essayer de le formuler en utilisant le langage de la philologie moderne. La disparité des jugements émis par les lecteurs grecs anciens sur le texte biblique résulte logiquement, nous semble-t-il, du fait que ce texte est une traduction. La réception d'une traduction est inévitablement rendue difficile par l'étrangeté même du contenu du texte traduit, par l'écart entre les systèmes de référence acceptés dans les deux cultures. Cette étrangeté se lit à tous les niveaux de la perception du texte : ses idées générales, son système de valeurs, son imagerie etc. A cet ensemble de difficultés de compréhension se rattachent aussi les difficultés résultant de la technique de traduction littéraliste. En effet le littéralisme peut livrer un texte parfois clair, parfois irrégulier selon la norme grecque, et parfois complètement obscur.

Il est cependant nécessaire de signaler la possibilité d'une autre interprétation des données de la réception patristique. Dans son article portant sur l'herméneutique d'Origène, M. Harl propose une conclusion que nous partageons : «Origène ne nous semble pas avoir une compréhension immédiate, spontanée, parfaite, des textes qu'il commente : s'agit-il d'un éloignement culturel ? d'une différence dans les sensibilités et les références intérieures ?»<sup>160</sup>. Cependant, M. Harl privilégie l'explication de ce phénomène par l'histoire de la langue : «L'étonnement d'Origène devant le langage biblique nous conduit enfin à une dernière constatation ... : Origène nous révèle le fossé linguistique qui le sépare déjà, au milieu du III<sup>ème</sup> siècle, du grec de la Septante, antérieur de quatre ou cinq siècles, et même du grec néotestamentaire. On est obligé de noter ... qu'Origène explique souvent ses textes comme des textes qui lui sont en partie étrangers»<sup>161</sup>. C'est donc le vieillissement rapide de la langue de la Septante qui, dans cette perspective, est rendu responsable des difficultés du texte biblique.

Avant d'aborder l'analyse de cette hypothèse, signalons que des idées comparables ont déjà été avancées à l'époque qui succéda à l'Antiquité Tardive. Ainsi, d'un certain Pachôme, un moine qui écrivait après le VIII<sup>e</sup> s., nous est resté un traité au titre caractéristique *De l'utilité des Écritures Divines. Que l'obscurité ne soit pas attribuée à ceux qui les ont écrites, mais à notre ignorance et négligence*.<sup>162</sup> Dans cet ouvrage, la difficulté de comprendre la Bible est mise en rapport avec la variété de dialectes grecs connus par l'auteur<sup>163</sup>. Pachôme cite de nombreux exemples de mots qui changent d'un dialecte grec à l'autre<sup>164</sup> : selon lui, l'incompréhension de la Bible est due à l'ignorance de ces changements. Les exemples que donne Pachôme relèvent du vocabulaire grec byzantin et souvent ne sont pas en rapport avec le lexique de

<sup>160</sup> «Origène et la sémantique ...», p.186., repr. dans *Le déchiffrement du sens ...*, p.86.

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> PG 98, cc.1333-1360. Il nous a été impossible d'établir le cadre chronologique précis de cet auteur : dans son ouvrage il mentionne Mahomet (*ib.*, c.1356d) et Jean Damascène (*ib.*, 1353d). La datation tardive permettrait peut-être de l'identifier avec un des deux patriarches d'Antioche de ce nom qui vivait entre le XIV<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle ou avec un patriarche de Constantinople au début du XVI<sup>e</sup> siècle.

<sup>163</sup> *Ibid.*, cc.1348a sqq.

<sup>164</sup> *Ibid.*, cc.1348d sqq.

la LXX. D'autre part, le fait même qu'il discute (et rejette) la possibilité de traduire les Évangiles dans ces dialectes<sup>165</sup> prouve que sa situation linguistique est totalement différente de celle des exégètes des premiers siècles chrétiens.

Regardons de plus près l'hypothèse du vieillissement de la langue de la Septante. La période de temps qui séparait nos exégètes des traducteurs grecs de la Bible n'était pas si longue en fait : sans parler des livres néotestamentaires, une large partie du corpus de l'Ancien Testament a été traduite assez tardivement, au premier et même au second siècle après Jésus<sup>166</sup>. L'écart entre les livres traduits tardivement et, par exemple, Origène (qui, comme nous l'avons vu, déjà ne les comprenait pas «directement») serait de moins de deux siècles. Nous pouvons nous rappeler, d'ailleurs, qu'il s'agit d'une époque où tout changement, y compris le développement de la langue, se déroulait beaucoup plus lentement qu'on ne peut se l'imaginer à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Rappelons-nous aussi la présence permanente de la Septante dans la vie quotidienne des chrétiens et des juifs hellénisés : son langage a dû pénétrer la langue courante, facilitant la compréhension de l'Écriture.

On peut accorder au langage de nature «argotique», une transformation et donc un vieillissement plus rapide qu'aux langues normativées. Pourtant, une fois le langage fixé par l'écriture, sa forme momentanée devient stable et peut elle-même devenir normative. La compréhension du langage dépend dans ce cas de l'usage fréquent des textes qui le véhiculent. Or, c'était précisément le cas du texte biblique qui ne cessait d'être régulièrement lu et étudié par les juifs et les premiers chrétiens.

Sans nier le rôle du vieillissement de la langue, remarquons la singularité de la Bible grecque vis-à-vis du reproche de vulgarité de style et d'obscurité (ἀσάφεια) : aucun autre écrit de l'époque n'a servi de prétexte à semblables attaques ni à semblables apologies. Pourtant la philologie grecque de la même époque était bien consciente du développement de la langue et de la nécessité d'éclaircir les textes anciens. Toute une littérature des *Scholies*, des *Questions et réponses* et des *Introductions* avait pour but de servir à une meilleure compréhension des auteurs classiques<sup>167</sup>. Pourquoi un parallèle avec ce type de difficulté n'émerge-t-il jamais chez les apologètes du style biblique ? L'exégèse patristique a emprunté à la philologie profane maints termes et méthodes, mais leur analogie n'est jamais devenue pour autant ni objet de réflexion, ni arme d'apologie. Il s'agit d'abord de l'écart idéologique qui ne laissait pas comparer les philologies, sacrée et profane ; s'agit-il peut-être aussi d'un écart linguistique qui suggérait l'idée d'une nature tout à fait spécifique des difficultés de la Bible grecque ? Le fait que l'apologie du langage biblique pouvait insister aussi bien sur sa clarté que sur son obscurité semble bien appuyer cette supposition. Nous espérons d'ailleurs que nos recherches sur les commentaires philologiques des Pères nous indiqueront l'origine de leur perplexité vis-à-vis du texte biblique, et nous projetons de revenir à ce problème dans la suite,

<sup>165</sup> *Ibid.*, c.1353bc.

<sup>166</sup> C'est le cas du Cantique, de Daniel Théodotion, de Baruch, de l'Ecclésiaste, cf. le résumé des problèmes de datation et la bibliographie dans M. Harl *et al.*, *La Bible grecque des Septante...*, pp.85-98.

<sup>167</sup> A Aristarque seul, la Souda attribue 800 commentaires cf. R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, 1968, pp.213ff.; cf. aussi, H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1960, ch.VII.

où nous traiterons individuellement des éléments du texte biblique grec qui ont été perçus comme difficiles par les lecteurs de l'Antiquité tardive.

Ainsi, nous revenons à la question des données de la réception patristique. Les remarques sur la particularité de tel ou tel usage biblique sont dispersées dans les ouvrages exégétiques de plusieurs écrivains ecclésiastiques, surtout chez les auteurs de l'école antiochienne. Comment recueillir et vérifier toutes ces remarques ? Notre stratégie, dans la suite, sera de centrer nos recherches autour de l'ouvrage dont nous avons déjà signalé l'importance, à savoir de *l'Isagogè (Introduction aux Écritures Saintes)* d'Adrien. Ce choix paraît être justifié par le fait que ce traité est, à notre connaissance, le seul à être consacré entièrement aux particularités du langage de l'Écriture. D'autre part, *l'Isagogè* réunit de nombreuses remarques sur le style biblique faites par d'autres Pères dans leurs commentaires. Ainsi, en analysant les théories sous-jacentes aux observations philologiques d'Adrien, nous éclairerons aussi les commentaires patristiques qui leur sont comparables.

### III. Autour de l'*Isagogè* d'Adrien

Nous avons donné à cette section le titre «Autour d'*Isagogè* d'Adrien», puisque notre étude ne prétend aucunement épuiser tout ce qui devrait être dit à propos de cet auteur et de son ouvrage. Nous ne projetons d'examiner l'un et l'autre que dans une seule perspective : éclairer le contexte et la signification des remarques d'Adrien concernant le langage biblique. Cependant, même en nous fixant de si modestes objectifs, nous sommes obligé de considérer l'écrit et son auteur de plus près<sup>1</sup>. Ainsi, notre étude se déroulera selon le plan suivant :

1. L'auteur ;
2. Le titre et le genre d'*Isagogè* ;
3. Les destinataires d' *Isagogè* ;
4. Le corpus biblique d'Adrien ;
5. La structure d'*Isagogè*, bref aperçu de son contenu ;
6. Le type de description linguistique offerte par *Isagogè* ;
7. Les remarques philologiques d'Adrien ;
8. L'évaluation des données d'Adrien : peuvent-elles être utilisées comme point de départ pour une étude des hébraïsmes bibliques ?

#### 1° Qui était Adrien ?

Malheureusement, on sait très peu de choses sur l'auteur de l'*Isagogè*, cet ouvrage étant pratiquement le seul à nous être parvenu de lui<sup>2</sup>. Les chaînes mentionnent cet auteur à deux reprises comme Hadrianus Antiochenus<sup>3</sup>. Les nombreux parallèles que l'on peut établir entre ses remarques philologico-exégétiques et celles dispersées dans l'œuvre de Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Théodore, laissent peu de doute sur le fait que, lui aussi appartenait à l'école antiochienne. La liste dressée par Cassiodore († 575) des auteurs des *Introductions* aux Écritures (dans *De institutione divinarum litterarum*, 10.<sup>4</sup>), qui inclut Adrien, semble suggérer comme cadre chronologique la première moitié du V<sup>e</sup> s. ap. J.-C., car les autres auteurs

<sup>1</sup> Nous devons beaucoup aux travaux d'Anne Debary (*La terminologie rhétorico-grammaticale dans l'Isagogè d'Adrien*, mémoire de DEA, sous la direction de Monique Alexandre, présenté le 9 octobre 2001 à l'Université de Paris IV-Sorbonne). Nous avons consulté sa traduction de l'*Isagogè* qui nous a été très amicalement communiquée par Monique Alexandre et que nous reproduisons ici avec d'éventuelles modifications. Il nous importe de signaler la différence entre notre approche et celle d'A. Debary. Notre étude ne porte pas sur l'*Isagogè* en elle-même : ce que nous étudions est la spécificité du grec biblique perçue à travers les remarques dispersées dans ce texte.

<sup>2</sup> Nous possédons aussi des fragments de chaîne sur les Psaumes (J.B. Pitra (éd.), *Analecta sacra* II, Tusculum, 1884, pp.130-136) et sur Job (J. Mercati, «Pro Adriano», dans *RB* II, 1914, pp.246-255 =) *Opere Minore* III, (Studi e testi, 78), Rome, 1937, p.388). Cf. la discussion dans G. Mercati, *op.cit.*, pp.390-392.

<sup>3</sup> Chaîne XIX du cod. Coislin. 10, cf. G. Mercati, *Opere Minore* III, (StT 78), Rome, 1937, pp.383-392) pp.383n.4 et 385.

<sup>4</sup> Migne, P.L. 70, c.1122D.

mentionnés dans la liste datent du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècles<sup>5</sup>. P. Batiffol<sup>6</sup> suggère pour Adrien une date plus haute, fin du quatrième - début du cinquième siècle, et il regarde les commentaires de Théodore de Mopsueste et de Théodoret comme tributaires de l'*Isagogè* d'Adrien. Goessling<sup>7</sup> propose aussi d'identifier notre auteur avec le destinataire des trois lettres de Nil d'Ancyre (II.60, III.118, 266<sup>8</sup>), présenté tantôt comme moine (II.60), tantôt comme un ancien (ou presbytre, III.118). La lettre écrite à un moine Adrien (II.60) fait surtout penser à l'auteur de l'*Isagogè*, car l'étude de l'Écriture s'y trouve mentionnée. L'affirmation, par S. Vailhé<sup>9</sup>, qu'Adrien était syrien semble un peu gratuite, étant donné que Vailhé omet de citer sa source. Outre ses liens avec les autres Antiochiens, rien n'indique la provenance d'Adrien, ni que sa langue maternelle fût autre que le grec. Une référence aux poètes lyriques grecs, dans l'*Isagogè* (§ 102<sup>10</sup>), suggère, pour Adrien, plutôt une éducation ou un milieu grec. En expliquant l'utilité de son ouvrage, Adrien mentionne des spécialistes qui éclaircissent «les rhapsodies, œuvres de fiction» (τὰς μὲν ῥαψωδίας, πλάσματα καὶ οὐκ ἀληθῆ πράγματα, §131), ce qui présuppose aussi un contexte culturel grec. Les images qu'il emploie pour parler des difficultés de lecture (comparaison avec les dangers de la mer orageuse etc.) renvoient à la littérature exégétique hellénistique (§ 131)<sup>11</sup>. Bien entendu, tout cela n'exclut pas la possibilité, pour Adrien, d'être un syrien de culture grecque : cependant, cette hypothèse repose sur des conjectures encore plus nébuleuses que l'information que nous avons relevée. Le rassemblement de toutes ces données fait de notre auteur un ecclésiastique, peut-être moine, probablement grec, lié de quelque façon à l'école d'Antioche et actif dans la première moitié du V<sup>e</sup> s. ap. J.-C.

## 2° Le titre et le genre de l'*Isagogè*

Le titre de l'ouvrage d'Adrien le situe dans une tradition bien définie. Comme l'explique Isidore de Séville : *Isagoga* quippe Graece, Latine *introductio* dicitur, eorum scilicet qui philosophiam incipiunt : continens in se demonstrationem primarum rationum de qualibet re quid sit, suaque certa ac substantiali definitione declaratur.

<sup>5</sup> Cf. F. Goessling, *Adrians Εἰσαγωγή εἰς τὰς θείας γραφάς. Aus neu aufgefundenen Handschriften herausgegeben, übersetzt und untersucht*, Leipzig/Berlin, 1887, p.13. Voici cette liste avec les tentatives de datation (tirées de Goessling, *ib.*) : Ticonius († IV<sup>e</sup> s.), Augustin († 430), Adrien († 440), Eucherius († 452), Junilius († c. 580).

<sup>6</sup> Compte rendu du livre de Gössling (voir *supra*) dans *Bulletin critique de littérature, d'histoire et de théologie*, X, 1889, pp.1-2.

<sup>7</sup> F. Goessling, *op. cit.*, pp.11-12. Goessling cite (*ib.*, p.12) l'*Histoire générale des auteurs sacrés*, de Dom Ceillier (Paris, 1629), t.XVI, p.174 : «On ne seait point au juste, en quel tems Adrien fleurissoit. Usserius croit, que c'étoit vers l'an 533». La position d'Usserius ne semble pas aussi claire que cela, car un autre historien, Cave, dans *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria* (Londres, 1688), pars I, p.333, lui, propose la date de 433.

<sup>8</sup> PG 79. cc.225-228, 437 et 516-517.

<sup>9</sup> Dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, t.I, Paris, 1912, c. 611. Remarquons, pourtant, que telle était aussi la conjecture de Goessling (*op. cit.*, p.11) : son seul fondement était l'*analogie* avec Théodore de Mopsueste et Théodoret de Cyr.

<sup>10</sup> PG 98, c.1300d.

<sup>11</sup> Jérôme dresse la même comparaison de la lecture et du périple dans la préface au deuxième livre de son commentaire sur Osée, cf. *In Os. commentariorum libri tres*, II, PL 25, c.859c.

(*Étymologies* II, 25)<sup>12</sup> Dans la suite des explications que donne Isidore, il devient clair que pour lui *Isagogè* est un ouvrage comparable à celui de Porphyre qui porte le même titre. Cependant, l'œuvre de Porphyre, aussi bien que les autres introductions à Platon et à Aristote<sup>13</sup> datant de l'Antiquité, ne ressemblent à l'écrit d'Adrien que par le titre et par leur projet général. Porphyre nous présente une introduction raisonnée et philosophique aux *Catégories* d'Aristote, alors que l'ouvrage d'Adrien n'est en fait qu'un catalogue d'expressions difficiles de la langue. Même si tous ces ouvrages ont une visée pédagogique, les méthodes diffèrent fondamentalement.

La littérature exégétique chrétienne pourrait être considérée, à plus juste titre, peut-être, comme le véritable contexte de l'*Isagogè*. Cassiodore (c.490-580 ap. J.-C.), dans son *De institutione divinarum litterarum* 10, a classé notre auteur avec les écrivains chrétiens qui ont composé une *Introduction aux Saintes Écritures*, tels :

Ticonius (†IVe s.) - *Liber de septem regulis* (PL 18, cc.15-66) ;

Augustin (†430) - *De doctrina christiana libri IV* (PL 34, cc.15-122) ;

Eucher de Lyon (†452) - *Instructionum ad Salonius libri II* (PL 50, cc.773-822) et *Formulae spiritualis intelligentiae, ad Uranium* (PL 50, cc.727-772) ;

Junilius (†580) - *De partibus Divinae Legis libri II* (PL 58, cc.15-42).

Remarquons que ces écrits sont tous en latin et qu'aucun de ces ouvrages n'est intitulé *Isagogè*, ni même *Introductio*. Une étude superficielle de ces œuvres et la comparaison avec l'*Isagogè* démontrent seulement l'originalité d'Adrien, car il était le seul à s'intéresser au langage biblique et à sa description. Parmi les auteurs cités par Cassiodore, Eucher de Lyon est le seul dont les ouvrages comportent une ressemblance superficielle avec l'*Isagogè* : le deuxième livre de ses *Instructiones ad Salonium* aussi bien que ses *Formulae spiritualis intelligentiae, ad Uranium* (P.L. 50, cc.727-772) sont en effet des catalogues raisonnés des différents objets dont parle l'Écriture - des noms propres, des nations, des animaux bibliques etc<sup>14</sup>. Mais, même dans le cas d'Eucher, il est clair qu'il n'aborde que la question du contenu de la Bible, le problème du style n'entre pas dans la sphère de ses intérêts.

Pour finir, nous savons que Théodore de Mopsueste, dans l'introduction aux *Commentaires sur les Psaumes* qui est perdue, a répertorié les particularités de la

<sup>12</sup> P.K. Marshall, *Isidore of Seville, Etymologies, Book II, Rhetoric* (Auteurs latins du Moyen Age), Paris, 1983., p.110. Nous nous sommes servi de la traduction anglaise que donne Marshall dans cette édition pour préparer notre étude : *En effet, le mot grec Isagoga se traduit introductio en latin, c'est-à-dire introduction pour ceux qui débutent en philosophie. Elle comprend la démonstration de principes fondamentaux de chaque chose existante, qu'elle éclaircit par une définition précise et substantielle.*

<sup>13</sup> Cf. M. Fuhrmann, *Das systematische Lehrbuch: ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike*, Göttingen, 1960 ; I. Hadot, «Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens,» dans M. Tardieu (ed.), *Les règles de l'interprétation* (Centre d'études des religions du livre), Paris, 1987, pp.99-119.

<sup>14</sup> Un autre exemple de ce type de recueil serait la *Clavis Scripturae*, attribuée autrefois à Méliton de Sardes (cf. J.B. Pitra, *Analecta sacra* II, Tusculum, 1884, pp.6-127) ; cette attribution n'est plus acceptée aujourd'hui que par J.-P. Laurant, *Symbolisme et Écriture, le cardinal Pitra et la «Clef» de Méliton se Sardes* (Patrimoines : Christianisme), Paris, 1988. Cf. aussi O. Bardenheuer, *Geschichte ... I*, p.555.

langue hébraïque<sup>15</sup>. La reconstruction des idées principales de cette préface que propose Devreesse<sup>16</sup> fait penser à beaucoup d'aspects de l'*Isagogè*, ce qui rend la perte de ce texte encore plus regrettable. Il ne nous reste qu'à nous exclamer avec R. Devreesse : «Que ne possédons-nous <...> la préface du *Commentaire* où ces "propriétés" étaient cataloguées et expliquées !»<sup>17</sup>

Au vu de cette disparité, le rapprochement proposé par C. Schäublin entre l'exégèse de l'école d'Antioche et la critique philologique profane de l'époque hellénistique mérite toute notre attention<sup>18</sup>. L'information que nous possédons sur le travail critique des philologues profanes provient majoritairement des *Scholies* à divers auteurs grecs classiques, et de la littérature qui accompagne ces *Scholies*. Comme exemple de traité écrit dans le cadre de cette tradition, Schäublin relève le *Περὶ τῶν Θουκυδίδου ἰδιωμάτων* de Denys d'Halicarnasse (I<sup>er</sup> s. av.-I<sup>er</sup> s. ap. J.-C.)<sup>19</sup>. L'idée de décrire les particularités, *ἰδιώματα*, d'un auteur se retrouve dans l'*Isagogè*, malgré les nombreuses différences entre les deux ouvrages<sup>20</sup>. Le *Myriobiblion* de Photius signale l'existence de plusieurs livres consacrés au langage des dialogues de Platon, comme un lexique des mots propres à Platon (λέξεων πλατωνικῶν συναγωγή) de Boethos ou un traité *Sur les mots difficiles chez Platon* (περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορουμένων λέξεων) d'Athénagoras<sup>21</sup>. En acceptant le modèle de Schäublin, nous pourrions mettre en rapport le style de l'*Isagogè* avec celui des textes de la littérature scolaire qui accompagnait les *Scholies*. Ainsi, la phrase qui ouvre l'*Isagogè* (§ 1), de façon quelque peu brusque :

Τοῦ Ἑβραϊκοῦ χαρακτῆρος ἰδιωμάτων ἐστὶν εἶδη τρία· ὧν τὸ μὲν ἐπὶ τῆς διανοίας εὗροι τις ἄν, τὸ δὲ ἐπὶ τῆς λέξεως, κτλ.

Il y a trois formes de particularités du style hébraïque. L'une d'elles concernerait la pensée, une autre l'expression etc.

peut trouver des parallèles dans les textes accompagnant les *Scholies* d'Aristophane<sup>22</sup>. Ces textes ont aussi tendance à débiter par des définitions :

<sup>15</sup> Cf. R. Devreesse (éd.), *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I-LXXX)* (Studi e Testi 93), Vatican, 1939, pp.94.2-4 (Ps. 15:4), 299.11-12 (Ps.44:18a) ; cf. aussi pp.107.15, 108.29-31.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp.66-67.

<sup>17</sup> Cf. R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Studi e Testi 141), Vatican, 1948, p.58.

<sup>18</sup> Cf. C. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen exegete* (Theophaneia 23), Cologne-Bonn, 1974. Cf. aussi de Schäublin, «Zur paganen Prägung der christlichen Exegese», dans J. van Oort et U. Wickert (éds.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen, 1992, 148-173.

<sup>19</sup> Cf. G. Aujac (éd.), *Denys d'Halicarnasse, Opusculs rhétoriques, t. IV, Thucydide, Seconde lettre à Ammée*, (CUF), Paris, 1991. A propos de Denys d'Halicarnasse, cf. M. Egger, *Denys d'Halicarnasse, Essai sur la critique littéraire et la rhétorique chez les Grecs au siècle d'Auguste*, Paris, 1902.

<sup>20</sup> Cf. C. Schäublin, *Untersuchungen ...*, pp.128-29 et p.128n.177.

<sup>21</sup> Cf. *Bibliothèque*, 154-155, dans R. Henry (éd.), *Photius, Bibliothèque*, t.II (CUF), 1960, p.114. Malheureusement, les deux ouvrages signalés ne nous sont pas parvenus, cf. *ibid.*, n.1 et 2.

<sup>22</sup> Cf. W.J.W. Koster (éd.), *Prolegomena de Comædia. Scholia in Acharnensis, Equites, Nubes. Fasc. I.A. continens Prolegomena de Comædia, (Scholia in Aristophanem, I.A.)*, Groningen, 1975.



[V. περὶ κωμωδίας] τῆς κωμωδίας τὸ μὲν ἔστιν ἀρχαῖον, τὸ δὲ νέον, τὸ δὲ μέσον.<sup>23</sup>

La comédie se divise en ancienne, nouvelle et moyenne.

[IX. De Hellenismo et Atticismo] ὅτι κατὰ τρόπους δέκα διαφέρει τὸ ἐλληνίζειν τοῦ ἀττικίζειν.<sup>24</sup>

l'hellénisme se distingue de l'atticisme de dix façons ;

La composition singulière de l'*Isagogè*, où des exemples de particularités sont suivis d'un texte qui pourrait bien être leur introduction, fait également penser à un milieu et à un usage scolaire. La répétition des mêmes remarques (cf. § 27 et § 45), des citations bibliques expliquées différemment à deux reprises (comme Ps 55:7 dans le § 11 et le § 43) et finalement, la citation de versets sous une forme très abrégée (cf. § 102 [PG 98, c.1301b]), suggère pour ce document une circulation interscolaire qui aurait précédé sa propagation comme livre proprement dit.

### 3° Les destinataires de l'*Isagogè*

Parmi les lecteurs anciens d'Adrien, deux ont laissé de brèves notices sur cet ouvrage. L'un est Cassiodore qui a classé notre auteur avec d'autres *introductores* aux Saintes Écritures<sup>25</sup> et dont le témoignage a déjà été évoqué (voir *supra*, p.134). L'autre est Photius (c.820-c.891), patriarche de Constantinople et lecteur omnivore qui a noté, après la lecture de l'*Isagogè*, (*Bibliothèque*, I.2<sup>26</sup>) :

Ἀνεγνώσθη Ἀδριανοῦ εἰσαγωγή τῆς Γραφῆς. Χρήσιμος τοῖς εἰσαγομένοις ἡ βίβλος.

Lu d'Adrien, une introduction à l'Écriture. Livre utile pour les néophytes. (trad. R. Henry)

Εἰσαγόμενοι est ici un mot technique désignant les catéchumènes, les gens qui commencent à s'instruire dans la foi chrétienne<sup>27</sup>. Il n'y a aucune raison de soupçonner que le témoignage de Photius ne soit pas valable aussi pour l'époque d'Adrien. Sans exposer les idées magistrales de l'exégèse, l'*Isagogè* facilite la compréhension élémentaire du texte biblique. Les néophytes, tous ceux qui désiraient s'initier à la religion du livre (en l'occurrence, la Septante) paraissent être naturellement l'audience ciblée par Adrien lui-même.

Remarquons aussi à propos de la forme de l'*Isagogè*, qui semble aujourd'hui quelque peu aride et comparable à celle des ouvrages de référence que l'on consulte sans les lire, que ce genre de livre ne trouvait pas la même réception chez les Anciens. Ainsi, les notes du même Photius démontrent bien que les lexiques faisaient partie intégrante de ses lectures. Dans sa *Bibliothèque* nous apprenons qu'il a étudié des lexiques, parfois très volumineux, portant sur différents domaines (cf. *Bibliothèque*, II.145-157<sup>28</sup>) : ses remarques critiques, les comparaisons qu'il établit

<sup>23</sup> *Ib.*, p.13.1-2.

<sup>24</sup> *Ib.* p.19.1.

<sup>25</sup> Migne, P.L. 70, c.1122D.

<sup>26</sup> Cf. R. Henry (éd.), *Photius...*, t.I, p.4, II.18-19.

<sup>27</sup> Cf. V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du II<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle : esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins* (Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 7), Spoleto, 1988.

<sup>28</sup> Cf. R. Henry (éd.), *Photius...*, t.II, pp.110-114.

entre les différents lexiques ne laissent pas douter que Photius les ait effectivement lus.

#### 4° La Bible d'Adrien

Les données statistiques sur les citations bibliques relevées par Adrien montrent sa prédilection pour le livre des Psaumes : il le cite 237 fois. (Nous avons préparé ces données sur la base de l'index fourni par Goessling dans son édition<sup>29</sup>. Par conséquent, elles n'aspirent pas à être définitives, leur seul but est d'indiquer les tendances) Les autres livres souvent cités sont les Douze Petits Prophètes (55 citations), dont les plus utilisés sont Osée (13) et Joël (9) ; viennent ensuite Isaïe (41), Genèse (28), Matthieu (20), Ézéchiel (13), Jérémie (10), Jean (11) et Exode (9).

La fréquence des citations tirées de certains livres (tels les Psaumes, la Genèse, l'Exode, l'évangile de Matthieu) peut s'expliquer par leur rôle de lectures de base pour les chrétiens. D'autre part, la présence massive de livres comme les Petits Prophètes ou même Isaïe dépend peut-être de la relative difficulté de ces textes. Cette difficulté (sinon obscurité) résulte de la nature poétique de ces textes, où le rôle du contexte dans le déchiffrement du sens est limité. Dans cette perspective, la prépondérance des Psaumes dans l'*Isagogè* apparaît comme doublement motivée : en tant qu'important texte religieux et en tant que texte poétique «difficile».

Quant au texte de la Bible d'Adrien nous nous bornons ici à répéter la conclusion de F. Goessling et plus récemment d'A. Debary<sup>30</sup>, selon laquelle le texte du psautier d'Adrien a beaucoup de points communs avec les psautiers de Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, et peut être vaguement qualifié d'«antiochien».

#### 5° La structure de l'*Isagogè*, bref aperçu de son contenu

La spécificité de l'*Isagogè* consiste, entre autres, en ce que son auteur commence *in medias res*, en livrant au lecteur de longues listes de particularités du langage biblique, qui sont suivies d'une sorte de brève postface dans laquelle notre auteur explique ses objectifs et sa position exégétique.

Les particularités du style biblique sont classées sous trois rubriques tout au début de l'*Isagogè* : les particularités de pensée (διάνοια), d'expression (λέξις) et de composition (σύνθεσις). Les exemples de chaque type de particularité sont ensuite présentés, avec de courtes remarques explicatives<sup>31</sup>.

Cependant, le contenu de chaque groupe d'exemples demande une description plus précise que celle fournie par Adrien. Ainsi, nous verrons que,

1) le premier groupe des particularités (§§ 2-52), celles de la **pensée** (διάνοια), réunit des passages bibliques traitant de Dieu. La structure de cette section est compliquée par la présence d'une ἐπίλυσις («explication», §§ 19-49), qui reprend les remarques précédentes et les illustre par des exemples<sup>32</sup>. La difficulté de tous les passages réunis par Adrien dans cette partie de son ouvrage peut être résumée par les

<sup>29</sup> Cf. F. Goessling, *op. cit.*, pp.136-140.

<sup>30</sup> Cf. F. Goessling, *op. cit.*, pp.58-66 ; cf. plus haut, note 1.

<sup>31</sup> Cette division tripartite n'est pas typique de la rhétorique grecque : Goessling reconnaît l'impossibilité d'en trouver un autre exemple (*op. cit.*, p.53). On retrouve seulement chez Fortunatianos (deuxième moitié du IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), qui connaissait la division en σχήματα λέξεως, λόγου et διανοίας, une division semblable, mais non identique, à celle d'Adrien (cf. Goessling, *op. cit.*, pp.51-53.).

<sup>32</sup> Cf. F. Goessling, *op. cit.*, pp.25-6.

termes anthropomorphisme et anthropopathie. Dans la plupart des cas il ne s'agit que de réconcilier les formules d'un texte poétique avec les demandes d'une exégèse strictement théologique et rationnelle. Ainsi, nous lisons<sup>33</sup> :

§29 Τὴν πρὸς τὴν κακίαν ἐναντιότητα τῆς τοῦ Θεοῦ βουλῆς θυμὸν καὶ ὀργὴν ὀνομάζει, ἀπὸ τοῦ παρ' ἡμῖν τὴν ἀπέχθειαν πρὸς τὰναντία συμβαίνειν· ὥς τὸ, Ἀπὸ τότε ἡ ὀργή σου ἀντὶ, Ἐξ ἀρχῆς καὶ αἰεὶ ἐναντίως πέφυκας ἔχειν πρὸς τὸ κακόν·

L'opposition de la volonté de Dieu au mal, il l'appelle "fureur" et "colère", du fait que nous éprouvons de l'animosité devant les événements contraires, comme : "Depuis lors ta colère" (Ps 75:8), au lieu de "Depuis le commencement et toujours tu es opposé au mal." ...

D'autre part, il y a des cas où les éléments du texte biblique qui ont attiré l'attention d'Adrien proviennent visiblement du formulaire de la langue hébraïque, comme toutes les expressions figurant les soi-disant «membres de Dieu»<sup>34</sup>. Par exemple<sup>35</sup> :

§3 Τὴν δεξιάν, ἐπὶ τῶν κρείττονων οἶδεν ὀνομάζειν, ὥς τιμωτέραν· οἶον τὸ, Δεξιὰ Κυρίου ἐποίησε δύναμιν

Il sait mentionner pour les actes de la puissance supérieure "la main droite" comme étant la plus honorable, ainsi "La droite du Seigneur a donné la puissance" (Ps 117:16).

L'apologie de tournures de ce type a été une préoccupation constante des exégètes bibliques depuis Aristobule (milieu du II<sup>e</sup> s. av. J.-C.) : les éclaircissements de ce dernier ont été repris par Eusèbe (*La préparation évangélique*, VIII.10), pour qui ce thème n'avait évidemment pas perdu de son importance. Quant aux remarques d'Adrien, toujours ou presque toujours, elles représentent des équations qui font penser à un dictionnaire : «main droite égale puissance,» - «A signifie B».

2) le second groupe (§§ 53-98), qui vise à présenter les particularités de l'expression (λέξις) biblique, en réalité ne fait que continuer la première liste. Nous y trouvons des équations le plus souvent identiques à celles du premier groupe, sauf qu'ici les usages métaphoriques expliqués ne se rapportent pas exclusivement à Dieu.

§74 Ἀπὸ μέλους τὴν πρᾶξιν ἐμφαίνει· οἶον, Ἡ ἀνομία τῆς πτέρνης μου κυκλώσει με ἀντὶ, Τῆς πράξεώς μου·<sup>36</sup>

Il manifeste l'action par des parties de corps, ainsi : "L'injustice de mon talon m'encerclera" (Ps 48:6), au lieu de "de mon action".

Nous voyons que, du point de vue formel, il n'y a pas de différence entre les particularités relevées dans les deux premiers groupes : il s'agit toujours d'un dictionnaire d'équivalences. Dans la plupart des cas, ces équivalences sont idiomatiques et lexicales et ne regardent pas les structures syntaxiques ou grammaticales. Cependant, parmi les expressions bibliques expliquées dans le second groupe, nous trouvons des expressions et des mots dont la difficulté n'a pas pour origine une «licence poétique». En voici quelques exemples<sup>37</sup> :

<sup>33</sup> PG 98, c.1280D §10.

<sup>34</sup> Cf. E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en accadien*, Paris, 1963.

<sup>35</sup> PG 98, c.1273B §1.

<sup>36</sup> *Ibid.*, c.1288D §21.

<sup>37</sup> *Ibid.*, c. 1288C et 1297B.

§72 Τὸν οὐρανὸν πολλάκις οὐρανοὺς καλεῖ· ὡς τὸ, Αἰνεῖτε τὸν Κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν.

§73 Τὰς παραβολὰς ἄνευ τοῦ ὡς λέγει πολλάκις· ὡς τὸ, Καὶ ἀνήγαγέ με ἐκ λάκκου ταλαιπωρίας ... κτλ.

§72. Souvent il appelle "cieux" le ciel, comme : "*Louez le Seigneur depuis les cieux*" (Ps 148:1)

§73. Il dit souvent les comparaisons sans ὡς, comme : "*Il m'a tiré du fond de la misère*" (Ps 39:3) [suivent encore 14 exemples de comparaison sans ὡς]

§96 Τῇ τῶν χρόνων ἐναλλαγῇ κέχρηται συνεχῶς· μέλλοντι μὲν ἀντὶ παρεληλυθότος· ὡς τὸ, Λούσω καθ' ἐκάστην νύκτα τὴν κλίνην μου· ἀντὶ τοῦ ἔλουσα· <...> Καὶ παρεληλυθότι ἀντὶ μέλλοντος· ὡς τὸ, Ἐγὼ πρὸς τὸν θεὸν ἐκέκραξα, καὶ ὁ Κύριος εἰσήκουσέ μου· ἀντὶ τοῦ, εἰσακούσεταιί μου· <...> Καὶ μέλλοντι ἀντὶ ἐνεστῶτος· ὡς τὸ, Παροικήσουσι καὶ κατακρύψουσιν· ἀντὶ τοῦ, παροικοῦσι ...

§96 Il utilise constamment le changement des temps : le futur au lieu du passé, comme : "*Je baignerai mon lit chaque nuit*" (Ps 6:7) au lieu de "j'ai baigné". <suivent encore deux exemples> Le passé au lieu du futur, comme : "*Moi j'ai crié vers Dieu, et le Seigneur m'a entendu*" (Ps 54:17), au lieu de "m'entendra". <...> Et le futur au lieu du présent, comme : "*Il viendront habiter auprès et se cacheront*" (Ps 55:7), au lieu de "viennent habiter" ...

Ce qui distingue tous ces cas c'est l'absence de signification nouvelle : si les usages relevés par Adrien plus haut avaient toujours un équivalent sémantiquement indépendant, comme «talon» = «action», ce n'est plus le cas de l'équation «cieux» = «ciel». Cet affaiblissement de l'aspect sémantique dans une explication marque le caractère proprement linguistique de certaines observations d'Adrien. Nous en trouverons dans la troisième partie de son opuscule.

3) Le troisième groupe de particularités (§§ 99-129), selon Adrien, est formé par les particularités de *composition* (σύνθεσις). A l'intérieur de ce groupe il est possible de distinguer deux blocs de matériaux. Adrien commence par nous présenter des traits du texte grec qui paraissent hétéroclites ; pourtant, anticipant une analyse détaillée, nous pouvons dire que ce qui les unit est qu'ils peuvent tous être facilement expliqués par le littéralisme de la traduction. Ainsi, il parle d'omission (ellipse) d'un des éléments dans la comparaison ou d'omission d'indications de passage à la «voix directe» (cf. la même remarque dans le groupe 2, § 80). Les autres traits du texte biblique grec relevés par Adrien dans ce contexte sont la répétition (résultant du *parallelismus membrorum* hébreu), l'inversion (suite au décalque due à la transposition littérale de l'ordre des mots hébreu), les hyperbates et transpositions (même explication), la répétition du verbe à valeur intensive (c'est-à-dire la figure étymologique de l'hébreu), enfin, les mots redondants, difficiles à interpréter, et les mots qui signifient autre chose que leur propre sens (les mots comme «ἰδοὺ», «γὰρ», «πλὴν», «ἐν» - résultants tous du littéralisme excessif).

L'autre bloc de matériaux relevés par Adrien est constitué par les exemples de tropes, tels que les avait conçus la rhétorique grecque<sup>38</sup> : métaphore, comparaison, rapprochement, exemple, métonymie, synecdoque, antiphrase etc.

<sup>38</sup> Cf. la discussion de la liste des tropes d'Adrien dans le contexte de l'art poétique de son époque dans F. Goessling, *op. cit.*, pp.53-55.

Cette présentation souligne la difficulté de reconstruire et de comprendre la conception du « style (ou bien langue) hébraïque » chez Adrien, tâche que nous allons maintenant essayer d'entreprendre.

# 6° Adrien et sa description du χαρακτήρ ἑβραϊκός

Tournons-nous vers la description du langage biblique dans le traité d'Adrien : notre tâche reste toujours d'évaluer ses remarques et de répondre à notre question initiale, à savoir si les observations philologiques d'Adrien peuvent être utilisées comme des témoignages sur les hébraïsmes du texte biblique ? Outre le fait qu'il écrivait en grec, rien ne nous est connu du milieu linguistique de notre auteur. Par conséquent, nous ne pouvons pas lui attribuer une connaissance directe des spécificités de l'hébreu, issue de la connaissance du syriaque, comme c'était le cas, par exemple, chez Théodoret. Il pouvait bien être bilingue et fonder ses observations sur sa propre expérience linguistique ; cependant, il paraît tout aussi vraisemblable qu'il ne l'était pas et puisait ses renseignements de quelque autre source. C'est au vu de cette perplexité qu'il devient urgent de comprendre la conception qu'Adrien se faisait de la langue, ou plus exactement la manière dont il envisageait le sujet sur lequel il était en train d'écrire. Nous devons donc faire l'exégèse de la phrase qui ouvre l'*Isagogè* - Τοῦ ἑβραϊκοῦ χαρακτήρος ἰδιωμάτων ἐστὶν εἶδη τρία. De quoi s'agit-il ?

Le terme ἰδιώματα s'inscrit aisément dans le contexte de la science philologique sacrée et profane. Il s'agit toujours de marques particulières du style d'un auteur et, dans le cas de l'exégèse biblique, de celles de l'Écriture. La philologie grecque distinguait deux catégories d'ἰδιώματα : stylistiques (c'est-à-dire les particularités du style d'un auteur) et dialectaux. La culture hellénistique connaît des ouvrages entiers dédiés aux traits de style, comme le *Περὶ Θουκυδίδου* de Denys d'Halicarnasse (I<sup>er</sup> s. av. J.-C.)<sup>39</sup>. L'exégèse patristique a repris ce mot et s'en est souvent servi pour parler des τὰ τῆς γραφῆς ἰδιώματα<sup>40</sup>.

Le mot χαρακτήρ (ἑβραϊκός) comporte beaucoup plus d'ambiguïté : il peut signifier empreinte, caractère, style, langue. Aucune traduction de ce mot n'évite la perplexité relative au texte ou à la langue dont parle Adrien. Pensait-il décrire un style « hébraïsant » de l'Écriture grecque ? Mais il savait, on peut en être sûr, que c'était une traduction - pensait-il donc décrire la langue hébraïque en elle-même ?

Cette question nous invite à réfléchir sur la relativité de la notion de langue. En effet, attribuer à Adrien, ou à n'importe quel autre auteur ancien, une conception moderne du langage serait un grave anachronisme. Nous avons déjà esquissé la différence entre les conceptions antique et contemporaine du fait linguistique. Nous avons constaté, chez les Grecs anciens, le manque d'intérêt pour les langues étrangères et l'assimilation de ces langues à de simples codes ou jargons. Le latin, qui a reçu le maximum d'attention, était conçu comme un dialecte (donc une déformation) du grec (cf. *supra*, p.89). Quant à la langue hébraïque, on peut trouver à son propos des développements du même ordre. Comme l'a remarqué Schaublin, Théodore de Mopsueste traite l'hébreu à peu près comme si c'était un dialecte grec : son recours tantôt à ἰδίωμα ἑβραϊκόν, tantôt aux difficultés de traduction (ἀπὸ

<sup>39</sup> Denys d'Halicarnasse, *Opusculs rhétoriques*, Tome IV, *Thucydide, Seconde lettre à Ammée*, texte établi et traduit par G. Aujac (CUF), Paris, 1991.

<sup>40</sup> Cf. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, s. v. ἰδίωμα C3.

τῆς ἐρμηνείας, cf. *In Ps.* 55:74<sup>41</sup>) pour expliquer les *mêmes particularités* dans le texte du Psautier, démontre qu'il existait un certain degré de confusion dans sa conception de la langue hébraïque<sup>42</sup>. Remarquons que cette observation de Schäublin est aussi susceptible de critique : on pourrait lui reprocher d'exiger de Théodore une conception moderne de la langue. Cependant, la question demeure : quelle idée du langage explique les intuitions de Théodore ?

Hormis l'*Isagogè*, la seule description en grec d'une langue non-grecque, que nous possédions, date du V<sup>e</sup> s. ap. J.-C. et est l'œuvre d'Horapollon<sup>43</sup>.

Les deux livres des *Hieroglyphica* d'Horapollon, si l'on en croit leur épigraphe, étaient originellement rédigés en égyptien et avaient été traduits en grec par un certain Philippe. Le caractère spécifique du grec de ce texte laisse peu de doutes concernant l'origine égyptienne de ce document ou de son éditeur. Les parallèles entre les significations attribuées aux hiéroglyphes dans cet écrit et certaines interprétations des songes dans l'*Oneirocriticon* d'Artémidore (2<sup>e</sup> s. ap. J.-C.) font penser que le matériel des *Hieroglyphica* est beaucoup plus ancien que la date de sa rédaction par Horapollon ou Philippe<sup>44</sup>.

L'opuscule d'Horapollon a joué un rôle important mais ambigu dans le développement de la science égyptologique moderne. L'apparition des premiers manuscrits grecs des *Hieroglyphica* au XVe siècle, en Italie, a eu le mérite d'éveiller l'intérêt des érudits européens pour l'Égypte. D'autre part, constituant pour des siècles la seule source de connaissances sur les hiéroglyphes, ce livre est de quelque façon responsable de l'insuccès de toutes les tentatives de déchiffrement des hiéroglyphes qui se fondaient sur lui<sup>45</sup>. Cependant, dans l'égyptologie moderne, à partir de Champollion, la tendance a été plutôt de souligner la véracité des données d'Horapollon et de présenter les *Hieroglyphica* comme le reflet d'une connaissance partielle de l'écriture égyptienne<sup>46</sup>.

Laissant de côté la question de l'utilité des *Hieroglyphica* pour l'égyptologie, considérons cet ouvrage du point de vue de sa conception générale du langage. L'essentiel, pour nous, est que le matériel des *Hieroglyphica* se présente sous la forme d'une longue liste d'équations entre les images symboliques égyptiennes et leurs prétendues significations. Citons quelques exemples :

<sup>41</sup> R. Devreesse, *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I-LXXX)* (Studi e Testi 93), Vatican, 1939, p. 363.16-25 : "Ἰδιον δὲ τοῦτο τῷ μακαρίῳ Δαυὶδ καὶ πολλαχοῦ τῶν ψαλμῶν εὐρισκόμενον, εἴτε ἀπὸ τοῦ ἐβραϊκοῦ ἰδιώματος, εἴτε ἀπὸ τῆς ἐρμηνείας ...

<sup>42</sup> C. Schäublin, *Untersuchungen* ..., p.130.

<sup>43</sup> Cf. F. Sbordone (éd.), *Hori Apollonis Hieroglyphica*, Naples, 1940. Pour la traduction de ce texte voir B. van de Walle et J. Vergote, «Traduction des *Hieroglyphica* d'Horapollon», *Chronique d'Égypte* 1943, pp.38-89 et 199-239.

<sup>44</sup> Cf. C. Leemans, *Horapollinis Niloï Hieroglyphica*, Amsterdam, 1835, (*Prolegomena*) pp.III-IV.

<sup>45</sup> E. Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen, 1961, *Id.* «The hieroglyphic Tradition» dans : J.R. Harris (éd.), *The Legacy of Egypt*, Oxford, 1971, pp175ff., L. Dieckmann, *Hieroglyphics: The History of a Literary Symbol*, St. Louis, 1970.

<sup>46</sup> Voir les éclaircissements de B. van de Walle et J. Vergote dans «Traduction des *Hieroglyphica* d'Horapollon», *Chronique d'Égypte* 1943, pp.38-89 et 199-239, cf. aussi S. Sauneron, *L'écriture figurative dans les textes d'Esna* (Publications de l'IFAO, Esna VIII), Le Caire, 1982., p. 54.

*Hieroglyphica*, I.1,<sup>47</sup>

Αἰῶνα σημαίνοντες, ἥλιον καὶ σελήνην γράφουσι, διὰ τὸ αἰῶνια εἶναι στοιχεῖα.

Pour représenter l'éternité, ils écrivent le soleil et la lune, car ce sont là les principes éternels. (Ici et *infra*, traduction de B. van de Walle et J. Vergote<sup>48</sup>)

I.23, "Ἀνθρωπον τῆς πατρίδος μὴ ἀποδημήσαντα σημαίνοντες, ὀνοκέφαλον ζωγραφοῦσιν, ἐπειδὴ οὔτε ἀκούει τινὸς ἱστορίας, οὔτε τῶν ἐπὶ ξένης γινομένων αἰσθάνεται.

Voulant signifier un homme qui n'a pas quitté son pays, ils peignent un (personnage) à tête d'âne, parce qu'il n'écoute aucun récit et n'a pas idée de ce qui se passe à l'étranger.

II.37, "Ὅτε βούλονται ἄνθρωπον ἐξώλῃ σημῆναι, χοῖρον ζωγραφοῦσι, διὰ τὴν φύσιν τοῦ χοίρου τοιαύτην οὔσαν.

Lorsqu'ils veulent signifier un homme corrompu, ils peignent un porc, parce que le porc a une nature de cette sorte.

II.85, "Ἀνθρωπον βασιλέα φεύγοντα μωρίαν καὶ ἀφροσύνην βουλόμενοι σημῆναι, ἐλέφαντα καὶ κτιὸν ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος γάρ, θεωρῶν τὸν κριόν, φεύγει.

Voulant signifier un roi qui fuit la folie et l'imprudence, ils peignent un éléphant et un bélier : car l'éléphant fuit quand il aperçoit un bélier.

Malgré toutes les divergences apparentes, la proximité de méthode d'Horapollon et d'Adrien est évidente : les données d'Horapollon constituent elles aussi une espèce de *nomenclature* du langage, principalement figuratif, des écritures sacrées égyptiennes. Chez les deux auteurs la langue est représentée sous la forme d'une liste. Bien qu'Adrien ait inclus quelques remarques de nature plutôt philologique ou linguistique (au sens moderne de ce terme), une large partie de son opuscule est dédiée au *décodage* de l'imagerie biblique. Les deux auteurs commencent leurs listes par ce qui leur paraissait le plus majestueux : chez Adrien ce sont des termes se rapportant à Dieu, chez Horapollon il s'agit des signes désignant l'éternité, l'univers, les divisions de temps. Nous constatons, ainsi, que la conception de la langue comme *nomenclature* nous aide à comprendre la logique des ouvrages d'Horapollon et d'Adrien.

Dans ce contexte, le type de langue qu'Adrien tente de décrire dans son *Isagogè*, devient plus facile à discerner. Le répertoire qu'il nous livre comprend des éléments divers du texte biblique, dont la seule propriété commune était l'obscurité ou l'incohérence. Rien d'étonnant, donc, à ce que la description de la langue hébraïque, selon Adrien, inclue le traitement des anthropomorphismes vétérotestamentaires. L'usage des images anthropomorphes est, pour lui, tout autant source d'obscurité que l'omission de la préposition *ὥς* dans les comparaisons. Car, à son époque, c'était précisément la somme de tout ce qui est obscur qui s'appelait «langue étrangère». Il est intéressant de noter que cette conception linguistique a survécu presque jusqu'à nos jours pour être définitivement rejetée par Saussure<sup>49</sup>. Depuis Saussure la

<sup>47</sup> F. Sbordone (éd.), *op. cit.*

<sup>48</sup> B. van de Walle et J. Vergote, *op. cit.*

<sup>49</sup> Cf. *Cours de linguistique générale*, éd. par C. Bally et al., Lausanne-Paris, 1916, pp.35, 99sq. Pour cette thèse, nous nous sommes servi de cette vieille édition, quoiqu'il existe une réédition plus récente, cf. T. de Mauro (éd.), *Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique générale...* (Bibliothèque scientifique Payot), Paris, 1985.

possibilité de réduire la langue à une nomenclature est dûment niée par les linguistes de son école. Ainsi André Martinet écrit : « Cette notion de langue-répertoire se fonde sur l'idée simpliste que le monde tout entier s'ordonne, antérieurement à la vision qu'en ont les hommes, en catégories d'objets parfaitement distinctes, chacune recevant nécessairement une désignation dans chaque langue ; ceci, qui est vrai, jusqu'à un certain point, lorsqu'il s'agit par exemple d'espèces d'êtres vivants, ne l'est plus dans d'autres domaines : nous pouvons considérer comme naturelle la différence entre l'eau qui coule et celle qui ne coule pas ; mais, à l'intérieur de ces deux catégories, qui n'aperçoit ce qu'il y a d'arbitraire dans la subdivision en océans, mers, lacs, étangs, en fleuves, rivières, ruisseaux, torrents ? »<sup>50</sup>

Sans chercher à savoir si l'idée d'un monde ordonné (ou même, préordonné) est si simpliste que le dit André Martinet, limitons-nous à signaler que l'idée de langue comme code ou nomenclature a un long passé derrière elle. En effet, la *Listenwissenschaft* est une forme de savoir des plus anciennes : il s'agit non seulement du savoir linguistique, mais de la science en général. A partir des Sumériens, le savoir a été conçu et transmis sous la forme de répertoires partout au Proche Orient, y compris dans l'ancien Israël<sup>51</sup>. La liste constituait aussi un moyen d'enseignement principal chez les grecs, et ce jusqu'à l'époque byzantine<sup>52</sup>. L'usage des listes de mots pour l'apprentissage des langues étrangères est attesté en Égypte hellénistique aux I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> s. ap. J.-C., et plus tard<sup>53</sup>.

Remarquons aussi que la similitude entre le langage figuratif biblique et les hiéroglyphes égyptiens a déjà été discutée par les Pères de l'Église. Ainsi, Clément d'Alexandrie s'appuie sur l'exemple des hiéroglyphes égyptiens pour défendre le langage figuratif de la Bible (*Stromate* V.7.41-43). Cyrille d'Alexandrie attribue aux

<sup>50</sup> A. Martinet, *Éléments de linguistique générale*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1991, p.11.

<sup>51</sup> T. Jacobsen, « Very Ancient Texts : Babylonian Grammatical Texts », dans D. Hymes (éd.) *Studies in the History of Linguistics : Traditions and Paradigms*, Bloomington, 1974., pp.41-62 ; J.A. Black, *Sumerian Grammar in Babylonian Theory* (Studia Pohl : Series Maior 12), Rome, 1984 ; T.J. Krispijn, « The Early Mesopotamian Lexical Lists and the Dawn of Linguistics » dans *Jahrbuch ... Ex Oriente Lux* 32 (1991-2), pp.12-22 ; J. Debut, « Continuité des méthodes d'enseignement Mésopotamiennes du Troisième millénaire à l'époque Byzantine », *REA* 90, 1988, pp.306-314 ; P. Swiggers et A. Wouters, « Langues, situations linguistiques et réflexions sur le langage dans l'Antiquité », dans P. Swiggers et A. Wouters (éds.), *Le langage dans l'Antiquité* (La Pensée linguistique, 3), Leuven, 1990, pp.10-46. ; Pour les parallèles juifs cf. I Rois 4:33 ; E. Puech, « Abécédaire et liste alphabétique de noms hébreux du début du II<sup>e</sup> s. A.D. », *RB* 87, 1980, pp.1-26 ; A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël* (OBO 39), Fribourg-Göttingen, 1981, *Ib.*, « Sagesse et écoles », dans *VT* 34/3, 1981, pp.270-281.

<sup>52</sup> J. Debut, « L'usage des listes de mots comme fondement de la pédagogie dans l'Antiquité », *REA* 85, 1983, pp.261-274., et « Les documents scolaires », *ZPE* 63, pp.251-278.

<sup>53</sup> P. Swiggers et A. Wouters, « Langues, situations linguistiques et réflexions sur le langage dans l'Antiquité », dans P. Swiggers et A. Wouters (éds.), *Le langage dans l'Antiquité* (La Pensée linguistique, 3), Leuven, 1990, pp.10-46. ; J. Debut, « L'apprentissage du grec en Égypte ou le changement dans la continuité », *Studi Classici* 25, 1987, pp.7-21. ; A. Wouters, *The Grammatical Papyri from the Graeco-Roman Egypt. Contributions to the Study of the 'Ars Grammatica' in Antiquity* (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, XLI, 92), Bruxelles, 1979.



hiéroglyphes, comme à l'Écriture chrétienne, la capacité de communiquer l'essence des choses directement, par le moyen des symboles qui ne peuvent pas être réduits aux mots<sup>54</sup>.

### 6.1° Digression illustrant la façon de concevoir la langue hébraïque comme nomenclature

Un exemple tiré de l'exégèse biblique moderne pourra nous aider à mieux comprendre la problématique de la langue-code. Comme nous l'avons déjà expliqué, la linguistique moderne distingue de façon très stricte entre le domaine du sens et celui de la structure. La langue, d'après Saussure, est un système qui ne connaît que son ordre propre<sup>55</sup>. Le concept saussurien de l'arbitraire du signe permet de traiter la langue comme une chose dépourvue en elle-même de tout sens extrinsèque : elle n'est que le véhicule du sens<sup>56</sup>. Cependant, la tentation d'attribuer une signification à des phénomènes purement linguistiques persiste jusqu'à nos jours. Ainsi, le théologien norvégien Thorleif Boman, dans son ouvrage devenu célèbre (malheureusement, aussi à cause de sa réfutation définitive par James Barr), *La pensée hébraïque comparée avec la grecque*, a essayé de mettre en relation certains traits de la langue hébraïque avec des éléments de la pensée religieuse de la Bible<sup>57</sup>. *The Semantics of Biblical Language* de James Barr, paru d'abord en 1961<sup>58</sup>, a constitué une réponse qui a amené le monde savant à rejeter totalement les théories de Boman. L'argumentation de Barr est très détaillée : ce qui nous intéresse à ce moment de notre recherche, est uniquement de comprendre le fondement de l'aberration de Boman. Remarquons que toute critique mise à part, son livre reste d'une lecture passionnante et même instructive.

Ainsi, nous lisons chez Boman l'analyse de la citation d'Ézéchiel 41:22,

וְקִירָתוֹ עֵץ <...> עֵץ הַמִּזְבֵּחַ - «l'autel était de bois, ... ses côtés étaient de bois» (littéralement, «l'autel - bois, ... ses côtés - bois») sur laquelle il bâtit la conclusion que dans la pensée hébraïque la chose était identique à son matériau<sup>59</sup>. Plusieurs exemples de cette sorte permettent à Boman d'avancer l'idée d'une pensée «dynamique» propre aux Sémites : «Ainsi, pour nous, la forme et la substance d'une chose sont séparées, <...> pour les Sémites le matériau est la chose»<sup>60</sup>. L'erreur principale de ce raisonnement, et le noyau de sa critique par James Barr, est que la

<sup>54</sup> οὐ γράμμασι χρῆσθαι τοῖς καθ' ἡμᾶς ἡξίουσιν, ἀλλ' ἑτέροις σχήμασι τὰς τῶν πραγμάτων εἰδοποιουῦντες φύσεις, ἀπόθετόν τινα τοῖς νουνεχεστέροις ἐνεσώρευον γνῶσιν. - (les sages égyptiens) ne jugeaient pas digne d'employer les caractères courants chez nous, mais représentant la nature des choses par d'autres figures, ils entassaient quelque savoir secret à l'aide des signes les plus sages. - Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum* IX, in PG, 76, c.960d.

<sup>55</sup> *Cours de linguistique générale*, (éd. par C. Bally et al.), Paris, 1916, p. 43.

<sup>56</sup> Cf. des fréquentes affirmations de Saussure que la langue n'est qu'une forme : *op.cit.*, pp.157 et 169.

<sup>57</sup> T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen, 1954. Dans la suite nous citerons la traduction anglaise avec des révisions de l'auteur, *Hebrew Thought Compared with Greek*, New York, 1960.

<sup>58</sup> Cf. J. Barr, *Sémantique du langage biblique*, traduit par D. Auscher et J. Prignaud, Paris, 1971.

<sup>59</sup> *Hebrew Thought Compared with Greek*, New York, 1960, pp.36.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp.36-7.

phrase «l'autel - bois, ... ses côtés - bois,» ne représente aucunement le sens de l'hébreu. Cette phrase, que nous avons mise entre parenthèses, comme une traduction littérale, peut émerger au cours de l'apprentissage de la langue : elle aide à comprendre le fonctionnement d'une autre langue, mais elle *n'est pas une traduction adéquate*. Le même type de faute serait de traduire l'expression «il pleut», en anglais, par «he rains» et de présupposer, sur ce fondement, que les Français croient en l'existence d'un être masculin qui cause la pluie. Barr avait bien raison de souligner l'indépendance du sens par rapport aux structures linguistiques qui servent à le transmettre, et qui varient d'une langue à l'autre<sup>61</sup>. Une mauvaise conception du langage est au cœur de l'hypothèse de Boman, car, évidemment, pour s'en tenir à ce cas, l'hébreu lui aussi dit, «l'autel était de bois ... etc.», sauf qu'il le dit *en hébreu*, sous la forme de *המזבח עץ וקירותיו עץ <...>*.

Suivant la même méthode, Boman reprend plusieurs traits de la langue hébraïque pour leur attribuer une signification pseudo-philosophique. Ainsi il traite de la pensée dynamique qui se manifeste dans les verbes hébreux exprimant l'état ou la condition, dans la prépondérance de l'universel sur le concret, dans les termes collectifs hébreux, dans la conception particulière du temps et de l'espace etc. Exposée de cette façon, la langue hébraïque devient, en fin de compte, une liste de concepts philosophiques, disposés selon un ordre «dialectique», ou plutôt, selon l'idée que l'auteur a eu d'un tel ordre. Remarquons à titre de curiosité, que chez Boman, aussi bien que chez Adrien et Horapollon, on rencontre la tentative de disposer les matériaux, au moins partiellement, dans un ordre quasiment philosophique<sup>62</sup>. Nous voyons ainsi que cette démarche est commune à Thorleif Boman, Horapollon et Adrien, malgré toute la distance chronologique et culturelle qui sépare ces auteurs. Chez ces trois auteurs, la description linguistique cède le pas à une espèce d'ontologie, l'idée de langue-forme au concept de langue-contenu.

## 7° Les remarques philologiques d'Adrien

Ayant éclairci les difficultés fondamentales de la linguistique d'Adrien, venons-en maintenant à examiner ses remarques relatives à la langue de la Septante, en les distinguant de celles qui portent sur le message biblique au sens large. Du point de vue méthodologique, cette distinction opère en fonction de données sémantiques : l'exégèse «théologique» tend à élargir la signification des mots et des expressions en cause, alors que les explications «purement» linguistiques a priori n'y ajoutent rien. Par exemple, la remarque que le mot οὐρανός est employé au pluriel (§72), ou que le mot γλῶσσα est employé au sens de φωνή (§74), seront considérées par nous comme linguistiques, puisque ces explications n'étendent pas le champ sémantique de l'expression donnée. Au contraire, l'observation que le chiffre sept signifie la perfection (§85) demeurera hors de notre étude à cause de l'inflation sémantique qu'implique une telle explication. Munis de cette méthode de sélection, nous

<sup>61</sup> Cf. J. Barr, *The Semantics of biblical Language*, Oxford, 1961, p.39 : «No one would suppose that the Turks, because they nowhere distinguish gender in their language, not even in the personal pronouns as we do in English, are deficient in the concept of sexual difference; nor would we seriously argue that the French have extended their legendary erotic interests into the linguistic realm by forcing every noun to be either masculine or feminine».

<sup>62</sup> Cf. *supra*, p.137ss. et p.142.

espérons que la liste que nous allons dresser sera suffisamment représentative pour nous permettre d'avancer dans notre étude des hébraïsmes.

Les remarques que nous avons ainsi rassemblées seront groupées sous quatre rubriques qui correspondent approximativement aux différents types de difficultés textuelles déjà esquissés dans cette étude. Plus haut, nous avons parlé de l'embarras causé au lecteur par la traduction des tournures idiomatiques ou figuratives. Les notes évoquant cette série de difficultés composeront notre rubrique I. A ce groupe se rattachent les mots que la traduction littérale rend bizarres dans leur contexte et auxquels elle attribue un sens différent de celui qu'ils ont habituellement (II). Les usages inhabituels, voire irréguliers (III), ont aussi été mentionnés, plus haut, comme un indice de traduction. Finalement, notre quatrième rubrique (IV) réunira les observations faites par Adrien sur les structures d'énoncé plus larges, tels le parallélisme et d'autres faits de composition. Le souci de clarté nous force à abandonner l'ordre des notes offert par l'*Isagogè* d'Adrien, mais la numérotation des paragraphes<sup>63</sup> permettra de tenir compte de la place de chaque passage dans le livre. Présentées sous une forme sommaire, ces notes forment la liste suivante (ici, nous répertorions ces notes dans une formulation brève, privées des exemples bibliques ; les citations exactes seront donnés dans le commentaire plus détaillé) :

### I. Les expressions idiomatiques et figurées :

- 1) νίψασθαι τὰς χεῖρας (se laver les mains) au sens de n'avoir rien à faire avec quelque chose (§70),
- 2) ποτήριον (coupe) au sens de τιμωρία (châtiment) (§82),
- 3) μνηστεία - « fiançailles de Dieu avec Jérusalem » (§39),
- 4) μοιχεία (adultère) au sens de l'idolâtrie (§40),
- 5) le mot πατήρ exprimant la relation avec Dieu (§41),
- 6) double mention de Dieu dans les phrases comme « Ta justice est comme les montagnes de Dieu » (§86).

### II. Les mots employés en un sens inaccoutumé :

- 1) πτέρνη (talon) au lieu de πράξις (action), γλῶσσα (langue comme membre) au lieu de φωνή (langue - parole), ὠτίον (oreille) au lieu de ὑπακοή (l'écoute) (§74),
- 2) ὁδός (voie) au lieu de πράξις (conduite) (§75),
- 3) κρύπτω (cacher) au lieu de φυλάσσω (garder) (§65),
- 4) ὑπομονή (endurance) au lieu de προσδοκία (espérance) (§76),
- 5) σάρξ (chair) au lieu de φύσις (nature) (§92),
- 6) emploi du mot υἱός (fils) au lieu d'άνθρωπος (homme) (§93),
- 7) emploi de ἐν (dans) au lieu de σύν (avec) (§105).

<sup>63</sup> La numérotation de paragraphes suit la division introduite par F. Gössling dans son édition (*Adrians ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΕΙΣ ΤΑΣ ΘΕΙΑΣ ΓΡΑΦΑΣ aus neu aufgefundenen handschriften herausgegeben, übersetzt und erläutert*, Leipzig/Berlin, 1887.)

### III. Les tournures spécifiques :

- 1) mots redondants : ἰδοῦ, πλήν, σύν, γάρ, τοῦ (§104),
- 2) emploi du mot οὐρανός au pluriel au lieu du singulier (§72),
- 3) πρῶϊ πρῶϊ signifiant «vite» (§87),
- 4) dédoublement du verbe par intensité (§104),
- 5) opacité des comparaisons : omissions de ὥς d'une part, usages de ὥς «par intensité» ou redondants, d'autre part (§§ 62, 71, 73),
- 6) emploi pléonastique de ἕως (§95),
- 7) changements de temps (ἐναλλάγη χρόνων) : le futur pour le passé, le passé pour le futur, le futur pour le présent (§96),
- 8) l'impératif au lieu de l'optatif (§98).

### IV. Structures de composition :

- 1) la répétition (ταυτολογία) du même énoncé (§100),
- 2) les singularités de l'ordre des mots (ἀντιστροφή, ὑπερβατόν, ὑπέρθεσις) (§§ 102-103),
- 3) les omissions (κατ' ἔλλειψιν) (§99),
- 4) l'usage du discours direct hors du dialogue (§80).

Dans l'étude de ces données que nous proposons ici, nous allons poursuivre deux lignes de raisonnement et tenterons de répondre à deux questions également importantes. Premièrement, quelle est la base des remarques faites par Adrien ? Déjà un premier coup d'œil rapide sur notre liste suffit pour comprendre qu'il s'agit, dans plusieurs cas, des hébraïsmes du texte biblique grec. C'est pourquoi, si nous parvenions à démontrer que telle ou telle particularité du langage biblique s'explique aisément comme un décalque de l'hébreu, nous pourrions en parler comme d'un hébraïsme établi. Le fait qu'Adrien l'ait remarqué constitue une preuve très forte, sinon définitive, de cette hypothèse. La question de la qualité de ses textes bibliques n'émerge pas à cette étape de notre recherche : même là où Adrien cite un passage à peu près inexistant (comme nous le lui verrons faire bientôt, cf. *infra*), sa citation reflète sa connaissance générale de la Bible et de ses usages. Du point de vue strictement linguistique, Adrien ne donne pas de mauvais exemples : les usages qu'il relève devaient lui être connus parce qu'il en avait rencontré quelque part de semblables.

Cependant, nous ne devons pas nous arrêter là, car une autre question apparaît ensuite : qu'est-ce qui a suggéré à Adrien de relever ces particularités ? Comment Adrien a-t-il pris conscience de ces usages ? Ses remarques ont-elles pour origine sa sensibilité linguistique, une tradition exégétique ou encore des besoins polémiques ? Dès que nous aurons compris la méthode d'Adrien, ses critères pour reconnaître les hébraïsmes, nous serons mieux armés pour évaluer la validité et la portée de ces observations. Et c'est dans cette perspective que nous anticipons une troisième question, celle de savoir s'il y a d'autres hébraïsmes, non inclus dans *l'Isagogè*. Guidés par toutes ces considérations, abordons maintenant une tentative de commentaire détaillé de toutes ces données.

## I. Notes sur les expressions idiomatiques et figuratives.

1) Νίψασθαι τὰς χεῖρας (se laver les mains) au sens de «n'avoir rien à voir avec quelque chose» :

§70, Τὸ νίψασθαι τὰς χεῖρας ἐπὶ τοῦ μὴ κοινωνῆσαί τινος πράγματος· ἐπειδὴ τοῦτο νενομοθέτηται τοῖς παλαιοῖς· ὥς τό, νίψομαι ἐν ἁθώοις τὰς χεῖρας μου· (Ps. 25:6)

καί, τὰς χεῖρας αὐτοῦ νίψεται ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἁμαρτωλοῦ (Ps. 57:11), ἀντὶ τοῦ ἁθῶον ἑαυτὸν τῆς ἐκείνου τιμωρίας ἀποδείξει· οὕτω καὶ Πιλάτος ἐποίησεν.

"Se laver les mains" pour "ne prendre aucune part à une affaire", puisque cela a été érigé en loi chez les anciens, comme :

Je me laverai les mains chez les innocents (Ps. 25:6)

Il se lavera les mains dans le sang du pécheur (Ps. 57:11), au lieu de "Il se montrera innocent du châtement de celui-ci".

Ainsi fit aussi Pilate (Matt. 27:24).

Dans les passages bibliques cités par Adrien, et presque partout dans la Septante, le verbe *νίπτειν* rend le verbe hébreu *יָטַף* (laver, se laver). Sa référence aux «anciens» évoque le livre du Deutéronome (21:1-9, voir aussi la reprise chez Flavius Josèphe, *AJ.* IV, 220-222) qui décrit le rite de purification à accomplir si l'on découvre un corps (ou un blessé à mort) inconnu. Les responsables de la localité où le corps a été trouvé doivent sacrifier une génisse, puis se laver les mains au-dessus de sa tête et déclarer leur innocence par une formule qui commence ainsi : «Nos mains n'ont pas versé ce sang et nos yeux n'ont rien vu ...». Comme l'avait bien reconnu Adrien, déjà dans la Bible le sens figuratif de l'expression «se laver les mains» (*יָטַף* ou *יָטַף* *νίπτειν τὰς χεῖρας*) se rattache à la cérémonie décrite dans le Deutéronome. Ce sens est donc lié aux protestations de l'innocence présente ou à l'annonce d'une purification future (cf. aussi Ps. 72:13)<sup>64</sup>. Telle est aussi la signification du geste de Pilate dans le Nouveau Testament (uniquement chez Matthieu).

Les connotations grecques du verbe *νίπτειν* ont été étudiées par J.A.L. Lee<sup>65</sup> qui souligne la grande justesse de cet équivalent septantique de *יָטַף* ; en effet le mot a le sens de «laver», qu'il s'agisse d'objets ou bien de parties du corps. Importante pour nous est la remarque de Lee sur l'usage de *νίπτειν* au sens de laver son corps de quelque chose, du sang par exemple<sup>66</sup>. A ce sujet Lee cite *Iliade* 11. 829-30 : *ἀπ' αὐτοῦ δ' αἶμα κελαινὸν νίζ' ὕδατι λιαρῷ* («lave à l'eau tiède le sang noir qui en sortira [de sa cuisse]»)<sup>67</sup>. Mais, si le sens de «se laver» est adéquatement rendu par *νίπτειν*, on est loin d'y retrouver la connotation d'innocence du verbe hébreu. La religion grecque n'ignorait pas la notion de purification rituelle, mais le langage

<sup>64</sup> Cf. L. Alonso Schökel et C. Carniti, *Salmos I (Salmos 1-72). Traducción, introducciones y comentario* (Nueva Biblia Española), Estella, 1992, p.433.

<sup>65</sup> Cf. J.A.L. Lee, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch* (SBL, Septuagint and Cognate studies Series 14), Chico, 1983, pp.36-38.

<sup>66</sup> *Ibid.* p. 37.

<sup>67</sup> P. Mazon et al.(éds.), *Homère. Iliade. Tome II, Chants VII-XII* (CUF), Paris, 1992.

employé pour en parler était différent<sup>68</sup>. Déjà Origène était capable de remarquer l'ambiguïté du comportement de Pilate<sup>69</sup> : *παρὰ δὲ τὰ νῦν ἔθη Ῥωμαίων ἐνίψατο τὰς χεῖρας, ἴσως Ἰουδαϊκὸν ἔθος ποιῶν* (il s'est lavé les mains contrairement aux usages romains, agissant ainsi selon la coutume juive<sup>70</sup>). Il est clair que la connaissance du geste de Pilate définissait de quelque façon la lecture qu'Adrien faisait de l'Ancien Testament ; son autre motivation pouvait être d'élucider les formules anthropomorphiques et sanguinaires du Psautier, comme «Il se lavera les mains dans le sang du pécheur» (Ps. 57:11), aussi bien que des tournures énigmatiques comme «se laver les mains chez les innocents» (Pss. 25:6, 72:13). Le renvoi au rite du Deutéronome faisait apparaître le sens métaphorique de l'expression «se laver les mains», par là même en éclaircissait l'obscurité et permettait d'éviter les difficultés théologiques.

## 2) ποτήριον (calice) au sens de τιμωρία (châtiment) :

§82, Ποτήριον πολλαχοῦ ἐπὶ τιμωρίας λαμβάνει· ὥς τό, πῦρ καὶ θεῖον καὶ πνεῦμα καταιγίδος, ἡ μερὶς ποτηρίου αὐτοῦ· (Ps. 10:6)

καί, ἰδοὺ εἴληφα ἐκ τῆς χειρός σου τὸ ποτήριον τῆς πτώσεως (Is. 51:22),

καί, τὸ ποτήριον τῆς ἀδελφῆς σου πῖσαι· (Éz. 23:32)

καὶ ὁ Κύριος, ποτήριον μέλλω πίνειν.

Il prend partout "calice" pour "châtiment", comme

Feu, soufre, souffle de tempête, la part de son calice (Ps. 10:6) ;

Voici que j'ai pris de ta main le calice de ta chute (Is. 51:22) ;

Bois la coupe de ta sœur (Éz. 23:32) ;

Et le Seigneur : Je m'apprête à boire le calice [synthèse de Matt. 20:22, 26:39,42 et de Jean 18:11].

Dans tous les exemples cités par Adrien, comme d'ailleurs presque partout dans la Septante, ποτήριον sert de traduction tout à fait adéquate de l'hébreu **כּוּפּ**. Ce mot, qui a le sens premier de «coupe», est fréquemment employé (28 fois, selon le TWNT<sup>71</sup>) de façon figurative, avec le sens de destin ou de jugement que Dieu tient entre ses mains (cf. Ps. 74:8-9, Jér. 32[TM - 25]:15, Hab. 2:16, Is. 51:17, 22). Dans un tel contexte le mot ποτήριον peut être explicité en τὸ ποτήριον τοῦ θυμοῦ (calice de la colère, Is. 51:17), τῆς πτώσεως (de la chute, Is. 51:22), ἀφανισμοῦ (de destruction, Éz. 23:33) ou comme ποτήριον σωτηρίου (calice du salut, Ps. 115:4). La métaphore «boire» - «subir une épreuve» se rattache à (sinon dérive de) la description de l'ordalie qui attendait les femmes soupçonnées

<sup>68</sup> Cf. les références à la purification dans la littérature classique répertoriées dans M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu* (Études Bibliques), Paris, <sup>5</sup>1941, p.523n., et A. Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Mathew*, Londres, 1910, p.391. Les principaux textes ainsi cités sont Hérodote, I. 35, Ajax de Sophocle, 654, *Enéide*, II. 719f et les *Fastes* d'Ovide, II. 45. Aucun de ces rapprochements n'est valable, sinon à titre de ressemblance thématique.

<sup>69</sup> E. Klostermann E. Benz et U. Treu (éds.), *Origenes Matthäuseklärung II. Die Lateinische Übersetzung der Commentariorum Series* (GCS, Origenes Werke 11), Berlin, 1976, §124, p.259.18-21.

<sup>70</sup> Selon Origène, le recours à l'usage juif permettait à Pilate de témoigner de l'innocence de Jésus sans toutefois le disculper au regard de la loi romaine.

<sup>71</sup> TWNT<sup>sub</sup> ποτήριον 3a.

d'infidélité (cf. Num. 5:11-31). Selon la loi exposée dans les Nombres, un mari jaloux pouvait faire boire à sa femme, par l'intermédiaire d'un prêtre, la décoction appelée «les eaux de malédiction» (Num. 5:27, *הַמַּאֲרָרִים הַנִּימִים*)<sup>72</sup> : si la femme était coupable, son ventre devait enfler, son sexe se flétrir, tandis qu'une femme innocente restait indemne (Num. 5:27-28). L'eau que les femmes étaient censées boire était ainsi le moyen en même temps du test et du châtiment. Si le mot «calice» n'apparaît jamais dans le contexte de ce rite dans les Nombres, l'imagerie du «calice» y est directement liée dans Ézéchiel 23 (voir Éz. 23:32 cité par Adrien, *supra*). Là, Samarie et Jérusalem sont comparées à deux femmes, Ohola et Oholiba, toutes deux adonnées à des activités immorales. Dieu, leur époux légitime et jaloux (termes qui renvoient aux Nombres), parle de la chute de Samarie puis de Jérusalem comme d'un calice auquel elles ont bu ou sont en train de boire. Comme dans les Nombres, les idées de jugement et de punition sont également présentes dans cet épisode. Le contenu du calice aura l'effet de «déchirer le sein» du coupable (Éz. 23:34), autre vague souvenir de l'ordalie évoquée dans les Nombres.

Le recours de Jésus au symbole de la coupe, pour parler de sa Passion, avait pour conséquence que cette métaphore a très tôt pénétré le langage chrétien (cf. le *Dictionnaire de Lampe*, *sub* ποτήριον)<sup>73</sup>. Déjà dans le *Martyre de Polycarpe* (14. 2)<sup>74</sup>, nous entendons Polycarpe dire sur le bûcher : ἡξιώσας με ... τοῦ λαβεῖν με μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου - «Tu m'as jugé digne ... d'avoir part au nombre des martyrs [et ?] au calice de ton Christ». Le souvenir de l'usage de ποτήριον dans le Nouveau Testament influence aussi sa perception dans l'Ancien. Adrien n'en est pas le seul témoin : nous lisons chez Diodore de Tarse, dans son commentaire<sup>75</sup> sur le Ps. 10:6 (voir *supra*, cité par Adrien) : Τὸ γὰρ ποτήριον ἐνταῦθα αὐτὸν τὸν θάνατον καλεῖ, ὡς καὶ ὁ κύριος ... παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἀντὶ τοῦ ὁ θάνατος καὶ ὁ σταυρός. (Ici il appelle «calice» la mort même, comme aussi le Seigneur, «... que cette coupe passe loin de moi», au lieu de «la mort et la croix».)

Remarquons cependant que l'usage métaphorique de la «coupe» ou du «calice» n'était pas complètement inconnu des Grecs<sup>76</sup>. Ainsi, «partager une coupe» symbolise les rapports amicaux chez Aristophane (*Les Cavaliers*, 1288-89) : Ὅστις οὖν τοιοῦτον ἄνδρα μὴ σφόδρα βδελύττεται, // οὔ ποτ' ἐκ ταύτου μεθ' ἡμῶν πίεται ποτηρίου («Quiconque n'éprouve pas pour un tel homme

<sup>72</sup> LXX: τὸ ὕδωρ τοῦ ἐλεγμοῦ - l'eau du reproche, cf. les notes sur le texte grec de G. Dorival, *Les Nombres* (La Bible d'Alexandrie, 4), Paris, 1994, pp.235-242.

<sup>73</sup> Remarquons aussi les occurrences dans un autre contexte néotestamentaire empreint de symboles, dans l'Apocalypse 17:4 et 18:6, où nous rencontrons la coupe de la Prostituée de Babylone.

<sup>74</sup> Cf. K. Lake (éd.), *The Apostolic Fathers* (The Loeb Classical Library), vol. 2, Londres-Cambridge, 1948 ; cf. aussi *Didachè*, 9,2 et son étude par C. Burini, «Il ringraziamento "Anzitutto per il calice", *Didachè* 9,1-2a», dans F. Vattioni (éd.), *Sangua e antropologia biblica nelle patristica, I, Atti della settimana* (Roma, 23-28 novembre 1981) (Centro Studii Sanguis Christi - 2), Rome, 1982, pp.347-352.

<sup>75</sup> Cf. J.M. Olivier (éd.), *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I-L* (CC SG 6), Turnhout-Leuven, 1980.

<sup>76</sup> Beaucoup de données, concernant l'image de la coupe chez les Grecs, ont été rassemblées par T. Klauser dans *RAC*, *sub* becher (*RAC*, vol. II, pp.37-62.). Cf. aussi V. Pöschl et al., *Bibliographie zur antiken Bildersprache*, Heidelberg, 1964, *sub* becher.

une profonde horreur, jamais avec nous ne boira à la même coupe»)<sup>77</sup>. Dans les *Anacréontiques* (2.3)<sup>78</sup>, nous rencontrons l'image de «la coupe des chants» (κύπελλα θεσμών) à laquelle le poète s'apprête à boire. L'expression *amoris poculum* des *Épodes* d'Horace (5. 38) renvoie à l'usage du mot «coupe» dans les papyrus magiques, où ποτήριον sert de *terminus technicus* pour une potion dont la fonction était, justement, de susciter l'affection de quelqu'un<sup>79</sup>. Le sens érotique se mêle à l'idée d'oubli impliquée par «la coupe», dans un passage des *Mimes* d'Hérondas : un amant infidèle est dit «avoir bu à une nouvelle coupe» (πέπωκεν ἐκ καινῆς)<sup>80</sup>. La coupe pouvait facilement apparaître comme une métaphore de l'oubli, grâce au mythe de l'eau du Léthé qui fait oublier. Ainsi, nous retrouvons «la coupe du soporifique Léthé» (*soporiferae ... pocula Lethes*) dans les *Tristes* (4.1.47) d'Ovide et *Lethaea pocula* dans les *Métamorphoses* (2.29) d'Apulée. Ces images devaient être aussi claires pour les Grecs que pour les Latins : chez Lucien, dans les *Dialogues des Morts* (13.6), nous lisons comment Diogène conseille à Alexandre le Grand de boire de l'eau du Léthé à pleine bouche (τὸ Λήθης ὕδωρ χανδὸν ... πῖε) afin d'oublier les enseignements d'Aristote.

Cette richesse des connotations du mot «calice» éclaire les différents aspects de la conscience linguistique et littéraire d'Adrien. Sa capacité de reconnaître une expression métaphorique est guidée par l'usage néotestamentaire et dépend peut-être d'un vague écho de son occurrence dans l'Ancien Testament (cf. Num. 5:11ff.). D'autre part, l'existence de métaphores comparables, dans la langue grecque, jalonne la voie que l'exégèse d'Adrien a suivie.

### 3) μνηστεία - «fiançailles de Dieu avec Jérusalem»<sup>81</sup> :

§39, Τὴν τῆς Ἱερουσαλὴμ καὶ τὴν τῆς Σαμαρείας πρὸς τὸν θεὸν οἰκείωσιν μνηστείαν τοῦ θεοῦ καλεῖ, διὰ τὸ θηλυκῶς ἐκ μεταφορᾶς τῶν γυναικῶν ἀπὸ τῶν πόλεων τοὺς οἰκήτορας ὀνομάζειν κατὰ μετωνυμίαν· ὥς τό, μνηστεύσομαι σε ἑμαυτῷ εἰς τὸν αἰῶνα (Os. 2:19).

Les rapports familiaux de Jérusalem et de Samarie avec Dieu, il les appelle "fiançailles de Dieu", du fait que l'on désigne au féminin les habitants par métonymie avec les villes féminisées métaphoriquement, comme :

Je te fiancerai à moi pour l'éternité (Os. 2:21).

L'image dont l'*Isagogè* relève un seul exemple est pourtant habituelle dans la Bible (Is. 54:5-7, 62:4-5, Jér. 2:2, Ézéchiel 23, Ps. 44[45]:11ff et al.). Comme l'a bien compris Adrien, il s'agit ici du rapport entre Dieu et son peuple (ou Jérusalem) : la comparaison avec un mariage révèle la dimension éthique de cette relation, caractérisée par l'infidélité et le repentir, de la part d'Israël, et par les reproches et les

<sup>77</sup> V. Coulon, H. Van Daele (éds.), *Aristophane, Tome I, Les Acharniens, Les Cavaliers, Les Nuées* (CUF), Paris, 1972.

<sup>78</sup> Cf. M.L. West (éd.), *Carmina Anacreontea* (Teubner), Stuttgart-Leipzig, <sup>2</sup>1993, p.2.3.

<sup>79</sup> Cf. *PGM* VII, 385, 643.

<sup>80</sup> Cf. J. A. Naim et L. Laloy (éds.), *Hérondas, Mimes* (CUF), Paris, 1928, p.41.

<sup>81</sup> Notons que la thématique de cette remarque est reprise dans les paragraphes suivants (§§40 et 41) de l'*Isagogè* qui expliquent l'usage du mot μοιχεία (adultère) au sens d'idolâtrie et les termes de paternité employés à propos de Dieu.



promesses de réconciliation, du côté de Dieu<sup>82</sup>. Remarquons que la littérature vétérotestamentaire connaît un autre usage figuratif des noces, notamment dans le contexte sapientiel. Le langage nuptial, voire érotique, est utilisé pour désigner les rapports de la Sagesse avec ses aspirants, dans les Proverbes 4:5-9 et la Sagesse de Solomon 8:16-18.

Le mot *μνηστεύεσθαι* (rechercher une femme en mariage, faire la cour) employé par Adrien n'apparaît, dans le sens métaphorique, que dans le livre d'Osée (Os. 2:21bis, 22). Son usage dans ce livre n'est pas fortuit, puisque il fait référence aux lois relatives aux vierges fiancées et à leur mariage qui se trouvent en Deut. 22:23-29 (même terminologie chez Flavius Josèphe, A.J. 4. 246ff). Chez Osée comme dans le Deutéronome, *μνηστεύεσθαι* rend le verbe hébreu *שָׂדָה* (fiancer). C. Spicq signale l'ambiguïté du verbe *μνηστεύεσθαι*, qui peut servir à désigner aussi bien les «fiançailles» que les «noces» (cf. I Mac. 3:56) ; ce double sens demeure lorsque, chez Osée, «Dieu promet des fiançailles-épousailles éternelles, sans jamais de rupture»<sup>83</sup>.

Le Nouveau Testament fournit plusieurs élaborations de l'imagerie matrimoniale. Le Christ est comparée au fiancé par Jean-Baptiste au début de l'Évangile de Jean (3:28-30) ; Jésus emploie aussi lui-même cette comparaison en Matt. 9:15, Marc 2:19ff., Luc 5:34ff. L'identification du fiancé avec Jésus est également possible dans deux de ses paraboles, celle de dix vierges qui s'en vont à la rencontre de l'époux (Matt. 25:1-13, cf. Luc 12:35-38), et celle des invités du festin nuptial (Matt. 22:1-14). L'imagerie des noces spirituelles et du Messie-fiancé a été reprise par Paul (II Cor. 11:2, Éph. 5:22-25) ; on en connaît également des échos chez les gnostiques<sup>84</sup>. Suivant la même ligne, les Pères de l'Église à partir d'Hippolyte, présentaient le Cantique des Cantiques comme une allégorie des relations du Christ et de l'Église<sup>85</sup>. Vu l'importance religieuse du symbolisme des noces dans le Christianisme, il semble plausible que l'explication par Adrien des emplois métaphoriques du thème des noces et des fiançailles dans l'Ancien Testament, ait été orientée par les images plus explicites du Nouveau.

L'influence du langage du Nouveau Testament mise à part, le potentiel métaphorique des motifs conjugaux a été également connu et exploité par les Grecs. Il est vrai que nous ne trouvons pas de parallèles exacts pour l'usage dont parle

<sup>82</sup> Cf. sur ce sujet deux articles quelque peu fantaisistes de L. Alonso Schökel, «Simboli matrimoniali nell'Antico Testamento» et «Simboli matrimoniali nel Nuovo Testamento», dans G. De Gennaro (éd.), *L'Antropologia biblica*, Naples, 1981, pp.365-387 et 545-570.

<sup>83</sup> C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire. Supplément* (OBO 22/3), Fribourg-Göttingen, 1982, p. 488.

<sup>84</sup> Cf. J.M. Sevrin, «Les noces spirituelles dans l'Évangile selon Philippe», *Le Muséon*, 87, 1974, pp. 143-193.

<sup>85</sup> Cf. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1961, pp. 236-237 ; M. Harl, «Cadeaux de fiançailles et contrat de mariage pour l'épouse du "Cantique des Cantiques" selon quelques commentateurs grecs», dans *Mélanges d'Histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, Paris, 1974, pp.243-261. Signalons les développements parallèles dans l'exégèse rabbinique, où le Cantique était interprété comme un tableau des relations entre Dieu et Israël, cf. M. Zlotowitz et al. (éds.), *Chir Hachirim. Le Cantique des Cantiques. Traduction et commentaires fondés sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbiniques* (La Bible commentée), Paris, 1989 ; P. Vulliaud, *Le Cantique d'après la tradition juive*, Paris, 1925 ; A.-M. Pelletier, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur* (Analecta Biblica, 121), Rome, 1989.

Adrien, ni pour les symboles néo-testamentaires<sup>86</sup>, mais l'idée des valeurs symboliques possibles du mariage, est pleinement présente dans la civilisation hellénique<sup>87</sup>. Les mythes grecs parlent à plusieurs reprises des noces et des amours des dieux et des héros<sup>88</sup>; les pratiques religieuses comprenaient des fêtes consacrées à l'ἱερὸς γάμος (il s'agissait normalement de Zeus et Héra) et aux divines συνουσίαι<sup>89</sup>. Les diverses catégories de prêtresses figuraient les fiancées ou les épouses des dieux : nous lisons chez Pausanias qu'une sibylle se disait épouse d'Apollon (*Description de la Grèce*, X. 12. 1)<sup>90</sup>. A part le langage religieux, la thématique des noces pénètre dans le discours philosophique. Le sens de l'amour, dans ses différents registres, est le sujet de discussion dans des plus beaux dialogues de Platon, tels le *Banquet* et *Phèdre*. La voie de la vertu et son contraire sont figurés, chez Xénophon (*Memorabilia*, II. 1. 21-28), par les deux femmes entre lesquelles Hercule est censé faire son choix. L'exégèse stoïcienne donnait des diverses hiérogamies une interprétation allégorique, leur conférant une signification métaphysique<sup>91</sup>. Ainsi, Chrysippe a immortalisé un tableau érotique, qui se trouvait à Samos et représentait les amours de Zeus et Héra, par une allégorie des principes générateurs de l'univers<sup>92</sup>. De même, les amours d'Arès et d'Aphrodite (cf. *Odyssée* VII, 265ff) ont reçu des traitements allégoriques divers ; la connaissance du sens symbolique de cet épisode, nous apprend F. Cumont, n'était pas réservée aux seuls doctes : c'est pour cela que cette scène apparaît souvent sur les sarcophages romains où sa signification, assurément, n'était pas littérale<sup>93</sup>. La richesse de pareilles interprétations nous indique que le motif des noces, dans le contexte grec, pouvait facilement prendre une dimension spirituelle ou abstraite.

Il faut peut-être ajouter à notre dossier les remarques de J. P. Brown<sup>94</sup> sur l'usage des termes d'alliance politique pour parler d'amour, chez les poètes élégiaques romains. Par exemple Catulle parle de «cette alliance éternelle de notre sainte amitié» (109. 6, *aeternum hoc sanctae foedus amicitiae*) qui l'unit avec Lesbie ; cette phrase évoque le langage des traités de paix, que nous pouvons retrouver dans les tournures comme *foedusque cum eo atque amicitiam iungit* (Tite Live, 23.33.9, «il a conclu avec lui alliance et amitié», à propos de Philippe et d'Hannibal)<sup>95</sup>. Même s'il s'agit ici de contexte romain, la tendance à présenter l'amour dans un langage quasiment

<sup>86</sup> Ainsi, dans la bibliographie de Pöschl, on ne trouve que des références judéo-chrétiennes pour les images de fiancée et de noces : V. Pöschl et al., *Bibliographie zur antiken Bildersprache*, Heidelberg, 1964, *sub* Braut, Hochzeit.

<sup>87</sup> Cf. J. Schmid, l'article «Brautschaft» dans RAC ; cf. aussi RAC *sub* Hochzeit (par M.-B. von Stritzky).

<sup>88</sup> Cf. Hésiode, *Théogonie*, 106ff ; 126ff, 463ff ; voir aussi R. Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Milan, 1990.

<sup>89</sup> Cf. J. Schmid, l'article «Brautschaft» dans RAC.

<sup>90</sup> L'aspect habituel des rapports entre les femmes mortelles et les dieux est mis en relief par le récit du *Roman d'Alexandre* (V-VII) de Ps. Callisthène : Alexandre est né de la reine Olympias et de Nectanebo qui l'a séduite déguisé en Amon Ra.

<sup>91</sup> Cf. J. Pépin, *Mythe et allégorie, les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Études Augustiniennes), Paris, 1976.

<sup>92</sup> Cf. H. von Arnim (éd.), *Stoicorum veterum fragmenta*, fr.1071-1074.

<sup>93</sup> F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, pp.20-22.

<sup>94</sup> J. P. Brown, *Israel and Hellas* (BZAW, 231), Berlin-New York, 1995, pp.251-252.

<sup>95</sup> J. P. Brown, *op. cit.*, p.251.

juridique témoigne du potentiel métaphorique de ce concept dans la civilisation gréco-romaine.

Ainsi, nous pouvons conclure sur la base de ces données qu'Adrien avait de riches ressources pour la compréhension des expressions bibliques relatives aux épousailles de Dieu et d'Israël. En parlant de l'hébraïsme du terme « fiançailles » (μνηστεία) de Dieu, l'*Isagogè* signale le manque de précédents et donc la nouveauté de ce langage dans la littérature grecque. Cependant, cette innovation n'était pas inédite au point de ne pas être compréhensible. Le fonds culturel grec devait rendre Adrien, ou tout autre lecteur grec, sensible aux valeurs métaphoriques du motif des « noces ». D'autre part, le Nouveau Testament, où le thème des noces a une portée théologique, a dû éveiller l'intérêt de l'exégète pour les expressions comparables qui se trouvent dans l'Ancien.

#### 4) μοιχεία (adultère) au sens d'idolâtrie :

§40, Ὡσπερ καὶ τὴν πρὸς τὰ εἰδῶλα οἰκείωσιν μοιχείαν ἀποκαλεῖ, δι' ἣν καὶ βιβλίον ἀποστασίου εἰς τὰς χεῖρας λαμβάνει Ἱερουσαλήμ.

De même il appelle "adultère" les rapports familiaux avec les idoles. A cause de celui-ci Jérusalem reçoit même dans ses mains une lettre de répudiation (cf. Is. 50:1, Jér. 3:8).

Cette remarque sur le sens figuré de l'adultère se rattache à la note précédente sur la valeur symbolique des « fiançailles ». Tout comme les images nuptiales expriment l'unité avec Dieu, les images du contraire, donc de l'adultère, sont censées transmettre l'idée d'éloignement de Dieu, dans sa pire manifestation, à savoir l'idolâtrie. Nous renvoyons ainsi à notre discussion précédente relative au symbolisme de l'union conjugale et nous nous limitons ici à quelques brèves remarques.

L'action de μοιχεύειν (qui rend presque toujours l'hébreu זָנָה dans la Septante), est défendu par le Décalogue, dont le septième commandement dit tout court οὐ μοιχεύσεις (לֹא זָנָה, Ex. 20:13 et Deut. 5:18). L'adultère, nous apprennent les historiens, signifiait partout dans le monde ancien, en Israël aussi bien qu'en Hellade, les amours extra-conjugales d'une femme : le même comportement d'un homme marié n'était pas qualifié d'adultère<sup>96</sup>. Une connotation péjorative s'attache à cette notion : quand Jésus parle de la génération actuelle comme d'une γενεὰ ... μοιχαλὶς (« génération adultère », Matt. 12:39, 16:4, Marc 8:38), on comprend l'expression dans son sens métaphorique<sup>97</sup>.

Dans la Bible, l'image d'adultère apparaît toujours dans le cadre du discours prophétique qui compare le détournement de Dieu, par l'Israël, à l'infidélité conjugale (voir Os. 2:4ff, 3:1ff, Jér. 5:7, 9:1, Éz. 23 ; et *supra*). Le contenu de telles métaphores est exposé et - pourrait-on dire - comme incarné dans les histoires de Gomer, femme infidèle du prophète Osée, et d'Ohola et Oholiba chez Ézéchiël (ch. 23). L'Apocalypse ajoute à cette galerie de femmes scandaleuses la fameuse Prostituée de Babylone (πόρνη, Rév. 17:1-19:3).

<sup>96</sup> Cf. dans TWNT *sub* μοιχεύω κτλ. C. Voir aussi H. Bogner, « Was heisst μοιχεύειν ? », dans *Hermes* 76, 1941, pp.318-320.

<sup>97</sup> Cf. M. Philonenko, « Les paroles de Jésus contre "cette génération" et la tradition quomrânienne », dans H. Cancik, H. Lichtenberger et P. Schäfer (éds.) *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, I-III, Tübingen, 1996, vol. III, pp.89-96.

Si la lecture de ces récits pouvait rendre claire, au lecteur grec, la dimension allégorique de l'adultère, certaines tournures bibliques n'en restent pas moins obscures. Par exemple, l'expression ἐμοίχευσεν τὸ ξύλον καὶ τὸν λίθον («ils ont corrompu le bois et la pierre»), dans Jér.3:9<sup>98</sup>, demeure assez ambiguë sans une référence aux pratiques de l'idolâtrie. Ce sont peut-être ces usages que la notice d'Adrien vise d'abord à éclaircir, les enjeux théologiques mis à part<sup>99</sup>.

### 5) Πατήρ exprimant la relation avec Dieu :

§41, Οὐδὲν ἦττον καὶ τῇ τοῦ πατρὸς προσηγορίᾳ τὸ πρὸς αὐτοὺς τοῦ θεοῦ κῆδος ἐμφαίνει, καὶ τῇ τοῦ πρωτοτόκου· εἴη δ' ἂν ταῦτα ἀπὸ κοινῶν δοξῶν.

Il ne signale rien moins que le souci de Dieu pour eux par l'appellation du père et du premier-né ; ces appellations auraient pour origine des idées familières.

La terminologie de la paternité et de la filiation a été amplement étudiée dans la littérature théologique moderne. Nous renvoyons, pour une analyse détaillée et une bibliographie à la riche étude de W. Marchel<sup>100</sup> et nous nous limitons ici à donner un bref aperçu de ce vaste domaine. La littérature grecque classique contient maintes évocations des dieux (de Zeus en particulier) comme «père». Ainsi, Hésiode, dans *Théogonie*, 47, appelle Zeus θεῶν πατέρ' ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν, le Père des dieux et des hommes. Une formule comparable est le prédicat principal de Zeus dans la poésie homérique (πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε ; par exemple dans *Odyssée*, 1.28 et *Iliade* 1.544). Nous trouvons une mention également importante de la cause première comme ποιητῆς καὶ πατήρ τοῦ παντός dans le *Timée* (28c) de Platon<sup>101</sup>.

La notion de paternité divine a toujours été présente dans la pensée des Sémites : en témoignent les noms théophores comme אֱלֹהֵינוּ אֲבִינוּ - (mon) Père est Dieu (1 Sam. 9:1) ; אֱלֹהֵינוּ יְהוָה - (mon) Père est Yahvé (1 Sam. 8:2) ; אֱלֹהֵינוּ יְהוָה - (mon) Père est Yahvé (2 Chron. 13:20-21) ; יְהוָה אֲבִינוּ - Yahvé est Père (1 Rois 18:3). Dans les textes vétérotestamentaires, la métaphore du «père» apparaît souvent pour exprimer l'idée de domination illimitée, partout associée au rôle de père dans l'Orient Ancien (cf. Deut. 32:6, «Est-ce là ce que vous rendez à Yahvé ? Peuple insensé ...! N'est-ce pas lui ton père ...»), mais elle exprime aussi l'idée d'amour et de bonté (par exemple, Ps 103:13, «Comme un père est tendre pour ses fils, // tendre est Yahvé pour qui le craint», cf. Deut. 8:5, Ps. 89, Pr. 3:12, Is. 1:2 Jér. 31:9).

<sup>98</sup> Cf. Éz. 23:43 ; cf. aussi Os. 4:12, ἐξεπόρνευσαν ἀπὸ τοῦ θεοῦ.

<sup>99</sup> Remarquons pourtant que la notion d'idolâtrie est purement biblique, et qu'en l'évoquant, Adrien sort du système de références grec.

<sup>100</sup> W. Marchel, *Abba, Père ! La prière du Christ et des chrétiens. Étude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le Nouveau Testament* (Analecta Biblica, 19), Rome, 1963. Cf. aussi G. Schrenk, G. Quell, l'article Πατήρ (et les dérivés), dans le TWNT ; J. Jeremias, *Abba : Studien zur neutestamentliche Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen, 1966 ; M. Philonenko, «De la «Prière de Jésus» au «Notre Père» : Abba ; targoum du Psaume 89:27 ; 4Q369 ; Luc 11:2», dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 77.2, 1997, pp.133-140 (maintenant repris dans M. Philonenko, *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples* (Bibliothèque des Histoires), Paris, 2001).

<sup>101</sup> Cf. de semblables expressions dans la *République*, VI. 506e ; VII. 517bc

La synthèse de ce langage avec celui des Grecs a été accomplie très tôt dans le judaïsme hellénistique. Cette synthèse implique une sorte de reconnaissance de l'identité ou de la similitude entre les théosophies grecque et hébraïque, que nous rencontrons surtout dans les pages de Philon d'Alexandrie, mais aussi dans la *Lettre d'Aristée* (§16) et dans le discours de Paul devant l'Aréopage athénien (Actes 17:28) où il bâtit sa prédication sur une libre citation de poésie grecque, qui évoque l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe le Stoïcien et le prologue des *Phénomènes* d'Aratos.

Les notions de paternité et de filiation acquièrent une importance théologique particulière dans le Nouveau Testament : il suffit de nous rappeler l'identité de Jésus comme *fils* (remarquons qu'il ne s'agit pas forcément d'une métaphore) et le début de la prière qu'il enseignait. Origène, faisant l'exégèse de l'oraison dominicale dans son traité *Sur la prière* (22.1<sup>102</sup>), attire notre attention sur un fait important :

ἄξιον ἐπιμελέστερον ἐπιτηρῆσαι τὴν λεγομένην παλαιὰν διαθήκην, εἰ ἔστι που εὐρεῖν ἐν αὐτῇ εὐχὴν τινος λέγοντος τὸν θεὸν πατέρα· ἐπιγὰρ τοῦ παρόντος κατὰ δύναμιν ἐξετάσαντες οὐχ εὕρομεν.

Il convient d'examiner avec soin ce qu'on appelle l'Ancien Testament pour voir si l'on y trouve une prière qui appelle Dieu du nom de Père. Pour l'instant, après avoir examiné selon nos forces, nous n'en avons pas trouvé. (Trad. G. Bardy<sup>103</sup>)

Cette observation amène Origène à affirmer la nouveauté radicale des notions de filiation et de paternité chrétienne<sup>104</sup>. Cette innovation se présente comme philosophique et spirituelle plutôt que linguistique :

οὐ τοῦτο δέ φαμεν, ὅτι ὁ θεὸς πατὴρ οὐκ εἴρηται, ἢ οἱ πεπιστευκέναι νομιζόμενοι θεῷ υἱοὶ οὐκ ὠνομάσθησαν θεοῦ, ἀλλ' ὅτι ἐν προσευχῇ τὴν ἀπὸ τοῦ σωτῆρος κατηγγελμένην παρρησίαν περὶ τοῦ ὀνομάσαι τὸν θεὸν πατέρα οὐχ εὕρομεν πῶ.

Nous ne disons pas que Dieu n'y est pas appelé Père, ou que ceux qui sont dits avoir cru en Dieu ne sont pas nommés fils de Dieu, mais que, dans la prière, nous ne trouvons pas encore l'affirmation confiante du nom de Père pour désigner Dieu, annoncée par le Sauveur. (trad. G. Bardy avec nos modifications<sup>105</sup>)

(XIX,5,28<sup>106</sup>) et l'on est tenté de supposer que la connaissance d'une exégèse de ce type pouvait bien inspirer Adrien ou son école. Compte tenu de la portée théologique du langage de la paternité dans le christianisme, la remarque d'Adrien qui est à la source de notre enquête présente un intérêt particulier. Il est clair, au moins dans ce cas, que la lecture qu'Adrien faisait de l'Ancien Testament ne pouvait pas échapper à

<sup>102</sup> Cf. P. Koetschau (éd.), *Origenes Werke. Zweiter band. Buch V-VII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet* (GCS), Leipzig, 1899, p.346.12-15.

<sup>103</sup> Cf. G. Bardy, *Origène, De la prière, Exhortation au martyre. Introduction, traduction et notes* (Bibliothèque patristique de spiritualité), Paris, 1932, pp.98-99.

<sup>104</sup> Cf. P. Nemeshegyi, *La Paternité de Dieu chez Origène* (Bibliothèque de Théologie, Série IV, Histoire de la Théologie, 2), Tournai, 1960 et P. Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius* (Oxford Theological Monographs), Oxford, 1994.

<sup>105</sup> Cf. P. Koetschau, *op. cit.*, p. 346.15-19 et G. Bardy, *op. cit.*, p.99.

<sup>106</sup> Voir aussi *op. cit.*, XIX 1.1sq. et 5.26-27 dans C. Blanc (éd.), *Origène, Commentaire sur St. Jean, Tome IV (Livres XIX et XX)* (SC, N°290), Paris, 1982, pp. 44sq. et 61-65.

l'influence du Nouveau<sup>107</sup>. Cependant, son traitement du vocabulaire de la paternité tend à le reléguer du domaine théologique au domaine stylistique. Chez Adrien, l'étude de ce vocabulaire conclut celle des autres métaphores de la vie familiale, à savoir les métaphores des fiançailles (§39) et de l'adultère (§40). Ainsi donc, Adrien attribuait aux expressions de paternité un sens particulier, distinct de celui suggéré par le contexte grec ; il ramenait ce sens à la langue de l'Écriture, où il percevait (correctement, d'ailleurs) une tendance à employer le lexique des rapports familiaux pour évoquer le divin.

Il nous reste à dire quelques mots à propos du terme πρωτότοκος, «premier-né»<sup>108</sup>. Tout comme «père», ce mot reçoit une place spéciale dans le vocabulaire des premiers chrétiens. Chez Paul, Jésus est qualifié de πρωτότοκος πάσης κτίσεως («premier-né de toute création», Col. 1:15, cf. aussi Rom. 8:29), πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν («premier-né d'entre les morts», Col. 1:18). Si l'on excepte le Nouveau Testament, le mot πρωτότοκος est particulier à la Septante (et à la littérature qui en dépend), où il est employé quelques 130 fois, le plus souvent dans les généalogies, et où il traduit l'hébreu בְּכֹרֶת. Selon l'avis d'une vaste majorité de savants<sup>109</sup>, le mot πρωτότοκος est un néologisme, créé par les traducteurs de la Septante, puisque les différents aspects de la primogéniture, si importante dans le monde biblique, nécessitaient un vocabulaire spécifique. A. Deissmann, cependant, était d'autre opinion : il signale l'apparition du mot πρωτότοκος dans l'épithaphe métrique non-datée d'un prêtre païen de Trachonitis<sup>110</sup>. La trouvaille de Deissmann n'est pas unique en son genre, puisque G.H.R. Horsley, dans son recueil de papyrus, indique quelques autres occurrences de ce mot<sup>111</sup>. Une lettre d'Isidore de Péluse apporte une lumière inattendue sur la sémantique de πρωτότοκος (*Lettres*, III.31, *Ophelio Grammatico*)<sup>112</sup>:

Ὁ πρωτότοκος, εἰ μὲν ἡ δευτέρα ὀξύνοιτο συλλαβὴ, τὸν τεχθέντα πρῶτον· εἰ δ' ἡ παρεσχάτη, τὸν πρῶτως τεκόντα μνηύει. Καὶ τοῦτ' ἀκριβῶς ἵστε μάλιστα ὑμεῖς οἱ ὁμηρίζοντες.

Avec un accent sur la seconde syllabe, le mot signifie le premier-né, avec l'accent sur la pénultième - celui qui génère le premier. C'est surtout vous, les homérisants, qui savez bien cela.

<sup>107</sup> Cf. les élaborations pauliniennes sur le thème de νόθεσία - Rom. 8:15, Gal. 4:5.

<sup>108</sup> Cf. C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*. I-II (OBO, 22/1-2), Fribourg-Göttingen, 1978, pp.771-773 ; W. Michaelis, art. πρωτότοκος, πρωτοτοκεῖα, dans TWNT.

<sup>109</sup> Cf. C. Spicq, *op. cit.*, W. Michaelis, *op. cit.* et «Der Beitrag der LXX zur Bedeutungsgeschichte von πρωτότοκος», *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner*, 1954, pp.313-320 ; M. Harl, *La Bible d'Alexandrie : 1, La Genèse*, Paris, 1986, pp.57, 210 ; Le Boulluec et P. Sandevor, *La Bible d'Alexandrie : 2, L'Exode*, Paris, 1989, p.155 ; C. Dogniez et M. Harl, *La Bible d'Alexandrie : 5, Le Deutéronome*, Paris, 1992, p.213. Cf aussi une note de S. Daniel sur ce mot et son usage chez Philon, dans S. Daniel (éd.), *De specialibus legibus I et II* (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 24), Paris, 1975, p.222-223.

<sup>110</sup> A. Deissmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen, 1923, p.71.

<sup>111</sup> G.H.R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, 3, North Ryde-Alexandria, 1983, p.82 et *New Documents Illustrating Early Christianity*, 4, North Ryde-Marrickville, 1987, p.163.

<sup>112</sup> Cf. PG 78, c.749c-d.

Nous voyons qu'Isidore ne percevait pas le mot en cause comme un néologisme, mais plutôt comme un archaïsme, explicable aux «homérisants». Isidore attribue au mot πρωτότοκος deux significations qui témoignent de l'«authenticité» de ce mot, quoiqu'elles reflètent aussi une position théologique. L'explication que donne Isidore renforce donc la position deissmannienne. En revanche, Adrien explique ce mot par référence à l'hébreu : comme nous l'avons dit, il voyait une cohérence dans le recours aux images de la vie familiale pour désigner les rapports avec Dieu. Cependant, il n'est pas exclu qu'en rattachant le mot πρωτότοκος au vocabulaire hébreu, Adrien n'ait voulu aussi signaler l'étrangeté purement linguistique de cet usage.

6) double mention de Dieu (comme sujet et comme prédicat d'objet dans une phrase):

§86. Περὶ τοῦ Θεοῦ πολλάκις διαλέγεται, ὥσπερ ἐναλλαγὴν προσώπου ποιουμένη· ὡς τό

Ἡ δικαιοσύνη σου ὡς ὄρη Θεοῦ (Ps.35:7)

Κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον· (Gen. 1:27)

Ἐβρεξεν ὁ Θεὸς εἰς Σόδομα πῦρ καὶ θεῖον παρὰ Κυρίου (Gen. 19:24)

Au sujet de Dieu elle [l'Écriture] parle souvent comme en faisant un changement de personne, par exemple :

Ta justice est comme les montagnes de Dieu (Ps.35:7-TM. Ps.36:7, צדקהך כהרי־אל);

Il a fait l'homme à l'image de Dieu Gen. 1:27, בצלם אלהים ברא אהו; ;

Dieu fit pleuvoir sur Sodome feu et soufre venant du Seigneur (Gen. 19:24,

ויי המטיר על־סדם ועל־עמרה גפרית ואש באה יי).

[Pour des raisons d'économie, nous omettons trois autres exemples cités de l'*Isagogè*: Ps. 44:6, II Tim. 1:18, Rom. 1:4.]

Les difficultés du texte biblique grec sont ici liées de quelque façon au texte hébreu. Plusieurs spécificités propres à la langue hébraïque sont reflétées dans les exemples de ce groupe. Une partie des difficultés provient de la traduction uniforme des mots אל et אלהים par Θεὸς qui ignore que, dans certains contextes, ces mots fonctionnent comme superlatifs<sup>113</sup>. Ainsi הרי־אל signifie, dans le Ps 35(36):7, de «grandes montagnes» et non pas les «montagnes de Dieu»<sup>114</sup>. Une autre partie des exemples de l'*Isagogè* présente des répétitions par intensité, et des doublets fréquents dans les textes bibliques. Ainsi Adrien a raison d'appliquer à ces difficultés textuelles l'expression ἰδίωμα ἐβραϊκόν, même si l'explication qu'il nous donne (et celle de Théodore de Mopsueste, voir *infra*) de ces traits par le «changement de personne» propre à l'hébreu peut nous sembler peu satisfaisante.

<sup>113</sup> Cf. D. Winton Thomas, «A Consideration of Some Unusual Ways of Expressing the Superlative in Hebrew», *Vetus Testamentum*, III, 1953, pp.209-224 ; «Some Further Remarks on Unusual Ways of Expressing the Superlative in Hebrew», *Vetus Testamentum*, XVIII, 1968, pp.120-124.

<sup>114</sup> Tout comme נשיא אלהים (Gen. 23:6) - «grand prince» ; קלל אלהים (Ex. 9:28) - «grands tonnerres» ; אש אלהים (Job 1:16) - «grand feu». D'autres exemples sont donnés dans les deux articles de D. Winton Thomas cités dans la note précédente.

Théodore de Mopsueste, dans son commentaire sur Ps. 35:7, rapproche aussi ce passage de Rom. 1:4. Son explication est en grande partie identique à celle de l'*Isagogè*<sup>115</sup> :

Ἰδίωμα γάρ ἐστι τοῦτο ἑβραϊκόν, τὸ περὶ τοῦ αὐτοῦ διαλεγόμενον ὥστερ ἐναλλαγὴν προσώπων ποιεῖσθαι·

Car c'est l'usage hébreu de rendre ce qui est dit d'un même sujet comme par un changement de personne.

Le commentaire de Diodore de Tarse sur le même verset du Psautier, témoigne aussi de la perplexité causée par la double mention de Dieu<sup>116</sup>. Le terme ἐναλλαγή, utilisé par tous ces auteurs, est bien connu de la philologie païenne qui repérait déjà, dans les textes classiques, les changements de cas et de temps (cf. *infra*, pp. 203-210). La difficulté qu'Adrien et les autres exégètes voyaient dans ces passages bibliques est visiblement de nature théologique : la répétition de la mention de Dieu dans un même verset risque d'être prise pour un signe de polythéisme. Les gnostiques, notamment, se servaient de pareils passages pour prêcher l'hétérodoxie. En les contredisant, Irénée, dans l'*Adversus Haereses*, devait insister à plusieurs reprises sur l'unicité de Dieu derrière les appellations divergentes (II.35.2)<sup>117</sup> :

Et reliqui autem qui falso nomine Gnostici dicuntur, qui prophetas ex diuersis Diis prophetias fecisse dicunt, facile destruentur ex hoc quod omnes prophetæ unum Deum et Dominum predicauerunt ...

Quant à tous ceux qu'on appelle abusivement "Gnostiques" et qui disent que les prophètes ont prophétisé de la part de différents Dieux, on les réfutera sans peine en se fondant sur l'argument que tous les prophètes ont prêché un seul Dieu et Seigneur...

Même si la force persuasive de cet argument nous semble aujourd'hui un peu amoindrie, le souci d'Irénée n'en est pas moins réel. Le passage cité est suivi par un long exposé présentant les différents noms divins hébreux, chacun indiquant quelque aspect du Dieu unique (*Adv. Hær.* II.35.3). Le même thème revient dans le livre III du même ouvrage (III.6.1-2) où nous trouvons répertoriés les versets bibliques qui mentionnent Dieu deux fois, entre autres Gen 19:24, relevé aussi par Adrien (autres versets : Pss. 109:1, 44:7-8, 81:1). Dans tous ces cas, affirme Irénée, il ne s'agit que d'un Dieu unique, dans les deux personnes du Père et du Fils.

Nous voyons le but que servait ici la référence à l'hébreu dans cette notice d'Adrien. Elle permettait de rendre ineffectifs les arguments des opposants imaginaires ou réels qui se fondaient sur les étranges cas de la double mention de Dieu dans une phrase. Pour être compris correctement, ces passages ne nécessitaient pas d'explication. Il nous semble possible d'en trouver une preuve supplémentaire dans la paraphrase des

<sup>115</sup> R. Devreesse (éd.), *Le Commentaire...*, p.199.5-6.

<sup>116</sup> J.-M. Olivier (éd.), *Diodori...*, p.211.55-57.

<sup>117</sup> Voir aussi *Adversus Haereses* III.6.1-2. Remarquons, d'ailleurs, que la démarche exégétique essayant de mettre en évidence les réalités derrière les différentes mentions de Dieu dans la Bible, remonte à Jésus lui-même, qui commentait ainsi le Ps. 109:1 (Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Siège à ma droite ... etc.), cf. Mt. 22:42-45. Justin aussi s'en est servi pour proposer une lecture christologique de Gen. 19:24, cf. *Dialogue avec Tryphon*, 128-129.



Psaumes du Ps.-Apollinaire (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> ap.J.-C.)<sup>118</sup>, sous la plume duquel le verset du Ps.35:7, ἡ δικαιοσύνη σου ὡς ὄρη Θεοῦ - devient : σεῖο δικαιοσύνη πανομοίιος οὔρεσι θείοις. L'adjectif θεῖος remplace tout naturellement le génitif Θεοῦ<sup>119</sup>, ce qui semble indiquer aussi la façon dont le verset biblique était normalement compris par des lecteurs. Il paraît donc que, dans ce cas, le recours à la philologie, à la langue hébraïque, chez Adrien comme chez Théodore de Mopsueste, puisse s'expliquer par une prise de position théologique.

## II. Les mots employés en un sens inaccoutumé.

1) πτέρνη (talon) au lieu de πράξις (action), γλῶσσα (langue comme membre) au lieu de φωνή (langue - dialecte), ὠτίον (oreille) au lieu de ὑπακοή (obéissance) :

§74, Ἀπὸ μέλους τὴν πράξιν ἐμφαίνει· οἶον,  
ἡ ἀνομία τῆς πτέρνης μου κυκλώσει με (Ps. 48:6), ἀντὶ τῆς πράξεώς μου·

καί, αὐτοὶ τὴν πτέρναν μου φυλάξουσι· (Ps. 55:7)

καί, ἐπτέρνισέ με ἤδη, ἀντὶ τοῦ ἐρράδιούργησε· (Gen. 27:36)

καὶ τό, συγχέωμεν αὐτῶν ... τὰς γλῶσσας, ἀντὶ τοῦ τὰς φωνάς· (Gen. 11:7)

καί, προσέθηκέ μοι ὠτίον, ἀντὶ τοῦ ὑπακοήν· (Is. 50:4)

καί, ἡ γλῶσσα τῶν κυνῶν σου, ἀντὶ τοῦ ἡ λάψις· (Ps. 67:24)

καὶ τό, γλῶσσαν ἦν οὐκ ἔγνων, ἤκουσεν (Ps. 80:6).

Il montre l'action à partir des membres, ainsi :

L'injustice de mon talon m'encerclera (Ps. 48:6), au lieu de "mon action" ;

Ils surveilleront mon talon (Ps. 55:7) ;

Il m'a déjà donné un coup de talon (Gen. 27:36), au lieu de "Il a triché".

Et, confondons leurs langues (Gen. 11:7), au lieu de "leurs idiomes" ;

Et, il m'a ajouté une oreille (Is. 50:4), au lieu de l'"obéissance" ;

Et, la langue de tes chiens (Ps. 67:24) au lieu de l'action de "laper" ;

Et, il a entendu une langue qu'il ne connaissait pas (Ps. 80:6).

Ce paragraphe de l'*Isagogè* traite de façon quelque peu confuse l'usage singulier des trois mots: πτέρνα (talon), γλῶσσα (langue), et ὠτίον (oreille). Nous proposons de les examiner séparément, en commençant par le mot πτέρνη (ou πτέρνα) et son dérivé, le verbe πτερνίζειν.

a) Ces deux mots rendent les termes dérivés de la racine hébraïque **קנע**, dont la double signification apparaît en Gen. 25:26 et 27:36, dans les histoires centrées autour du nom de Jacob. Jacob reçoit ce nom parce qu'il s'était saisi du talon de son

<sup>118</sup> Cf. à propos du Psautier du Ps.-Apollinaire, J. Golega, *Der Homerische Psalter. Studien über die dem Apollinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase* (Studia Patristica et Byzantina, 6), Ettal, 1960. Dans cette étude, Golega étudie et remet en question l'authenticité de l'attribution de la paraphrase du Psautier à Apollinaire de Laodicée (c. 320-390 ap. J.-C.), *op. cit.*, pp.5-24. Le *Paraphrase* date du V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> ss. et émane de cercles alexandrins.

<sup>119</sup> Cf. A. Ludwich (éd.), *Apollinarii Metaphrasis Psalmorum* (Teubner), Leipzig, 1912, p.73.12.

frère Ésaü au moment de naissance (Gen. 25:26) ; dans la suite, quand Jacob subtilise à Ésaü la bénédiction destinée au premier-né, Ésaü s'écrit (Gen. 27:36) :

הַכִּי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעֲבֹדֵנִי יְהוָה פַּעַמִּים  
אַתְּ בְּכַרְתִּי לָקַח וְהִנֵּה עָוָה לָקַח בְּרַכְתִּי

Est-ce parce qu'on l'a appelé du nom de Jacob qu'il m'a supplanté deux fois ? Il m'a enlevé mon droit d'aînesse, et voici maintenant qu'il vient d'enlever ma bénédiction<sup>120</sup>.

La liaison entre l'action de tricher (עֲקַב) et le talon (עָקֵב), suggérée ainsi par le récit de la Genèse, apparaît dans plusieurs allusions vétérotestamentaires, comme Os. 12:3-4 (« Jacob ... a triché [עֲקַב] son frère dans le sein maternel ») et Jér. 9:4 (« Car tout frère cherche à tromper [יַעֲקֹב עָקֹב] »). Ces allusions devaient être claires pour les traducteurs de la LXX : pour traduire le verbe עֲקַב (« tricher »), ils avaient uniformément recours au verbe πτερνίζειν (de πτέρνη - talon), tant leur perception de ce verbe hébreu était influencée par Gen. 25:26 et 27:36<sup>121</sup>. Dans les études modernes sur le lexique de la Septante, le verbe πτερνίζειν a été l'objet de recherches approfondies. La notice la plus riche sur ce verbe a été faite par T. Muraoka<sup>122</sup>. Reprenant les résultats de l'étude antérieure de G.B. Caird<sup>123</sup>, Muraoka affirme que la palette des significations du verbe πτερνίζειν, du grec classique au grec moderne, comprend les différentes connotations possibles de l'expression « donner un coup de talon ». Le sens de supercherie en est absent : selon Muraoka, c'était le traducteur de la Septante qui, essayant de préserver le jeu de mots de la Genèse, a premièrement investi πτερνίζειν de ce sens<sup>124</sup>. Quant aux occurrences comme Jér. 9:4, où le contexte de πτερνίζειν semble exclure toute référence au coup de talon physique<sup>125</sup>, Muraoka pense que le traducteur s'est éloigné du sens de l'hébreu pour pouvoir reproduire le jeu de mots de la Genèse<sup>126</sup>. Dans son commentaire de la Genèse grecque, M. Harl en arrive à la même conclusion : elle range cet usage de πτερνίζειν du côté des néologismes<sup>127</sup>. Tout en étant d'accord

<sup>120</sup> D'après la traduction de L. Segond dans *La Sainte Bible*, Paris, 1938.

<sup>121</sup> T. Muraoka parle à juste titre de πτερνίζω comme d'un cas typique où le travail des traducteurs a été influencé par celui de leurs devanciers de la Septante du Pentateuque, cf. T. Muraoka, « Towards a Septuagint Lexicon », dans C.E. Cox (éd.), *VI Congress of IOSCS. Jerusalem 1986* (SCS 23), Atlanta, 1987, p.265.

<sup>122</sup> T. Muraoka, *op. cit.*, pp.265-268 ; Muraoka reprend ses conclusions dans un article récent, « The Semantics of the LXX and its Role in Clarifying Ancient Hebrew Semantics », dans T. Muraoka (éd.), *Studies in Ancient Hebrew Semantics*, Louvain, 1995, p.29.

<sup>123</sup> G.B. Caird, « Towards a Lexicon of the Septuagint. II », dans R.A. Kraft (éd.), *Septuagintal Lexicography* (SCS, 1), Missoula, 1972, pp.143-144 (article premièrement paru dans JTS 20, 1969, pp.21-40).

<sup>124</sup> T. Muraoka, *op. cit.*, p.266.

<sup>125</sup> ὅτι πᾶς ἀδελφὸς πτέρνην πτερνιεῖ ... Cf. aussi Mal. 3:8.

<sup>126</sup> T. Muraoka, *op. cit.*, p.266. Muraoka signale aussi la possibilité de confondre, dans un texte hébreu non-vocalisé, le nom עָקֵב et l'infinitif qal du verbe עָקֹב (peut-être écrit עֲקַב), cf. T. Muraoka, *op. cit.*, p.268.

<sup>127</sup> M. Harl, *La Bible d'Alexandrie : 1, La Genèse*, Paris, 1986, pp.80 et 218-219. Remarquons que Muraoka ne parle pas de néologisme, il dit cependant que l'usage de

avec ces auteurs sur l'influence que le choix du traducteur de la Genèse a exercée sur les traducteurs ultérieurs, nous nous sentons néanmoins obligé de contester le terme de néologisme appliqué à *περνίζειν*. L'usage de ce mot avec une connotation de fraude est en effet attesté dans le grec profane, ainsi trouve-t-on dans la *Præparatio Sophistica* du lexicographe Phrynichos (II<sup>e</sup> s. ap. J.-C.)<sup>128</sup> la notice suivante<sup>129</sup> :

Ἐπικαττύειν καὶ περνίζειν· τὸ παλαιὰ ἐπισκευάζειν. Ἡ μεταφορὰ ἀπὸ τῶν τοῖς παλαιοῖς ὑποδήμασιν ἕτερα καττύματα καὶ πτέρνας προσραπτόντων. Λέγουσι δὲ ἐπὶ τῶν τὰ παλαιὰ τῶν δραμάτων μεταποιούντων καὶ μεταρράπτόντων.

"Recoudre" et "ressemeler" - refaire ce qui est ancien. La métaphore s'applique à ceux qui cousent des nouvelles semelles et talons aux anciennes chaussures. On dit cela à propos des auteurs qui refont et recousent les anciennes pièces.

Cette notice révèle la présence du mot *περνίζειν* dans le vocabulaire profane, de même que le sens que Phrynichos attribue à ce mot témoigne de son usage avec une connotation de tricherie hors des cercles bibliques. Remarquons aussi que la métaphore du plagiat, dans l'explication de Phrynichos, est de quelque façon proche du thème de la ruse de Jacob : il s'agit de faire passer l'ancien pour le nouveau ou vice versa. Il est intéressant de noter que le substitut proposé par Adrien pour ce verbe (*περνίζειν* = *ῥαδιούργειν*) comporte lui aussi la connotation de fraude littéraire. D'autre part, la glose de Phrynichos nous instruit de la rareté de cet usage de *περνίζειν* : son sens figuré nécessitait explication. La rareté de ce sens fait que les autres commentateurs chrétiens (tels Théodore de Mopsueste et Jean Chrysostome<sup>130</sup>) étaient eux aussi obligés de spécifier la connotation de «tromperie»<sup>131</sup>. Ce besoin d'éclaircissement, mais aussi le sens de «tromperie» deviennent d'autant plus évidents qu'un autre texte lexicographique, *Συναγωγή λέξεων χρησίμων* (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s. ap. J.-C), visant à polémiquer contre Phrynichos, donne à propos de *περνίζειν* une glose presque identique. *Περνίζειν*: ἀπατᾷ· ἢ λακτίζει - «trompe» ou «donne un coup de pied»<sup>132</sup>. Remarquons enfin que cette notice est reprise mot par mot dans le lexique de Photios<sup>133</sup>.

Nous concluons donc qu'en utilisant le verbe *περνίζειν* les traducteurs de la Septante n'ont pas réellement innové, il semble plutôt qu'ils ont adopté un usage marginal et très rare du lexique grec qui leur convenait pour des raisons exégétiques, et l'ont introduit dans leur texte, où sa signification s'est inévitablement chargée de nuances nouvelles.

---

*περνίζειν* dans le sens de «tricher» est un trait propre à la langue de la Septante, T. Muraoka, *op. cit.*, p.267.

<sup>128</sup> Il est à noter que Phrynichos est un auteur tardif, mais que son lexique vise à réunir des matériaux anciens.

<sup>129</sup> Cf. I. Bekker (éd.), *Anecdota Graeca, I-III*, Graz, 1965 (<sup>1</sup>1814), p.39.19-23.

<sup>130</sup> Voir le dossier de Muraoka, dans *op. cit.*, pp.273-274n.3.

<sup>131</sup> Ainsi, Théodore de Mopsueste explique *περνίζειν* par ἀπάτη, in *Mal.* 3:8 (PG 66, c.625b).

<sup>132</sup> L. Bachmann (éd.), *Anecdota graeca I*, Leipzig, 1828 (réimp. Hildesheim, 1965), p.354.4.

<sup>133</sup> Cf. S.A. Naber (éd.), *Photii Patriarchae Lexicon, I-II*, Leide, 1864-1865 (réimpr. Amsterdam, 1965), vol. II, p. 119 : *περνίζειν*· ἀπατᾷ ἢ λακτίζει.

Même si l'emploi métaphorique du verbe περνίζειν n'est pas inconnu en grec et ne constitue donc pas un hébraïsme, l'emploi du nom πτέρνα, dans certains contextes, semble bien l'être. La portée métaphorique du nom hébreu צֶדֶן ne trouve pas d'équivalent dans le champ sémantique de πτέρνα. La traduction littérale est donc responsable des tours difficiles où le contexte suggère pour ce mot un sens qu'il n'a guère, comme dans Jér. 13:22 - διὰ τὸ πλῆθος τῆς ἀδικίας σου ἀνεκαλύφθη τὰ ὀπίσθιά σου παραδειγματισθῆναι τὰς πτέρνας σου («C'est à cause de l'immensité de ton iniquité que tes pans ont été découverts pour que tes talons soient exposés») ou dans les versets bibliques cités dans l'*Isagogè*.

Une autre tentative intéressante pour expliquer le sens métaphorique de πτέρνη a été faite par Théodoret de Cyr, à propos du Ps. 40:10<sup>134</sup> :

Δόλον τὴν πτέρναν ὠνόμασεν ἐκ μεταφορᾶς τῶν περὶ τάχους ἀγωνιζομένων καὶ τῇ πτέρνῃ τοὺς συνθέοντας πταίειν καὶ πίπτειν μηχανωμένων.

Il appelle la ruse "talon" par comparaison avec des athlètes qui disputent une course de vitesse et qui forcent les concurrents par le talon à se heurter et à tomber.

Cette glose prouve la difficulté de comprendre le sens figuré du mot πτέρνη («croc-en-jambe», «talon») : on voit bien que l'image de l'homme qui court et tombe sert à lier les deux réalités complètement différentes. Remarquons cependant, à propos de ce commentaire, que la connotation de la vulnérabilité pour le mot «talon» n'était pas tout à fait étrangère aux Grecs, chez qui le talon d'Achille faisait partie de l'imaginaire traditionnelle, même si le mot πτέρνη n'apparaît jamais (à notre connaissance) dans ce contexte<sup>135</sup>. C'est peut-être à cet aspect du sens de πτέρνη que fait allusion le Ps.-Apollinaire (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> ss. ap. J.-C.) quand il fait un usage tout à fait «biblique» de ce mot, dans son Psautier «homérique». La *Paraphrase* essaie de métamorphoser les textes bibliques en poèmes authentiquement grecs. Nonobstant ce projet, le Ps.-Apollinaire n'hésite pas à paraphraser le Ps. 55:7 (voir *supra*) de la manière suivante<sup>136</sup>:

πτέρνης ἡμετέρης φυλακὴν ποιούμενοι αἰεὶ.

Ils guettent notre talon tout le temps.

Cet emploi de πτέρνα démontre que son sens figuré ne pouvait être tout à fait inaccessible à la compréhension des anciens.

b) καὶ τό, συγχέωμεν αὐτῶν ... τὰς γλῶσσας, ἀντὶ τοῦ τὰς φωνάς· (Gen. 11:7)

καί, ἡ γλῶσσα τῶν κυνῶν σου, ἀντὶ τοῦ ἡ λάψης· (Ps. 67:24)

<sup>134</sup> In Ps. 40:10, PG 80, c.1165c ; remarquons que dans le texte grec du Psaume il s'agit de περνισμός et non de πτέρνη. Remarquons aussi que la «ruse des athlètes» est évoquée aussi par Philon dans le commentaire sur l'épisode de Jacob et Ésaü (*Q.G.* VI, 228).

<sup>135</sup> Ainsi, chez Quintus de Smyrne (3.62), Achille est mortellement blessé à la cheville, κατὰ σφυρόν. C'est d'ailleurs la seule référence directe au talon d'Achille que nous avons pu relever dans la littérature grecque. Le motif est pourtant bien connu, cf. Stace, *Achilléide*, 1.134, 270. Cf. aussi A. Rivier, *La vie d'Achille illustrée par les vases grecs...*, Lausanne, 1936.

<sup>136</sup> Cf. A. Ludwig (éd.), *Apolinarii Metaphrasis...*, 1912, p.112.11. Voir aussi le même usage de πτέρνη dans la paraphrase du Ps. 48:6, *Ibid.*, p.99.10.

καὶ τό, γλῶσσαν ἦν οὐκ ἔγνων, ἤκουσεν (Ps. 80:6).

Et, confondons leurs langues (Gen. 11:7), au lieu de "leurs idiomes" ;

Et, La langue de tes chiens (Ps. 67:24) au lieu de l'action de "laper" ;

Et, Il a entendu une langue que je ne connaissais pas (Ps. 80:6).

Ici, Adrien nous rend attentifs aux deux sens du mot «langue» qui, dans presque toutes les langues modernes et peut-être grâce à l'influence du langage biblique, signifie non seulement «l'organe mobile, fixé par sa partie postérieure au plancher buccal» mais aussi le système de signes qui sert comme moyen de communication. Dans les deux exemples que donne Adrien (Gen. 11:7 et Ps. 80:6), γλῶσσα traduit l'hébreu **לשון** («langue», sens premier - «lèvre»), alors que dans le Ps. 67:24 il rend **לשון** («langue»). Remarquons que la traduction de **לשון** par γλῶσσα est rare, l'équivalent standard étant **χείλος** («lèvre») - traduction dont le littéralisme a été commenté par plusieurs septantistes<sup>137</sup>. Cet usage de **χείλος** pourrait aussi bien figurer parmi les usages relevés par Adrien dans ce paragraphe, où il s'agit de la représentation des notions abstraites par les membres du corps. Cependant, Adrien n'en dit mot ; de même, il omet de mentionner l'intéressant usage du mot γλῶσσα pour dire «nation» (cf. Is. 66:8, Dan. 3:4, Judith 3:8). Dans les deux cas (Gen. 11:7 et Ps. 80:6) Adrien semble insister sur le sens d'«idiome» et éviter celui d'organe ; dans le Ps. 67:24 («la langue des chiens»), c'est au contraire le sens d'organe qu'Adrien paraît souligner par son explication (il s'agit de l'action de laper), pour écarter celui d'idiome. Compte tenu de cette contradiction, essayons de comprendre le sens de ces remarques.

La difficulté principale que nous présente cette remarque de l'*Isagogè* est que le grec classique connaissait l'usage du mot γλῶσσα dans le sens d'«idiome». Le lexique grec de Liddell-Scott-Jones en cite de nombreux exemples tirés des auteurs classiques<sup>138</sup>, comme Homère (p.ex., *Odyssée* 19.174-175, ἐννήκοντα πόλεις· // ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα μεμιγμένη· - «quatre-vingt-dix villes dont les langues se mêlent»), Hérodote (I.58, Τὸ δὲ Ἑλληνικὸν γλῶσση μέν, ἐπεῖτε ἐγένετο, αἰεὶ κοτε τῇ αὐτῇ διαχρᾶται ... - «La nation hellénique, depuis sa naissance, fait toujours usage de la même langue ...» cf. aussi I.57, IX.16) ou Aristote (*Rhétorique*, 1357b10, ταὐτόν ἐστι κατὰ τὴν ἀρχαίαν γλῶτταν - [«les mots τέκμαρ et πέρας] ont le même sens dans l'ancienne langue»). Le grec de l'Antiquité tardive lui aussi connaissait cette connotation de γλῶσσα : ainsi Théodoret, dans son commentaire de la Genèse<sup>139</sup>, traite de la question suivante : Ποία γλῶσσα ἀρχαιοτέρα ; - «Quelle langue est plus ancienne ?» Dans ce contexte, il est difficile de comprendre les raisons de l'empressement d'Adrien à expliciter un sens de γλῶσσα qui devait déjà être clair et connu de tous. Cependant,

<sup>137</sup> Ainsi, H.S. Gehman a reconnu cet usage de **χείλος** comme un hébraïsme, cf. «The Hebraic Character of Septuagint Greek», dans R.A. Kraft (éd.), *Septuagintal Lexicography* (SCS, 1), Missoula, 1972, pp.100-101 ; M. Harl, «Traduire la Septante en français : pourquoi et comment, dans *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris, 1992, p.40 (premièrement paru dans *Lalies* ..., 1984).

<sup>138</sup> Cf. LSJ sub γλῶσσα, g. II. Cf. aussi l'étude des mots principaux sigifiant «langue» de D.-C. Hesseling, dans D.-C. Hesseling (éd.), *Morceaux choisis du Pré Spirituel de Jean Moschos, avec un aperçu sur l'auteur, une introduction à l'étude de la Koïnè etc.*, (Collection de l'Institut néo-hellénique, 9), Paris, 1931, pp.13-19.

<sup>139</sup> Cf. *Questiones in Genesim*, 60, PG, 80, c.165a.

Adrien n'est pas le seul à témoigner de la confusion créée par l'usage métonymique du mot γλῶσσα. Une remarque de Jean Chrysostome, dans les *De prophetiarum obscuritate homilia*, II.7<sup>140</sup>, à propos du Ps. 56:5, suggère aussi, pour γλῶσσα, une compréhension strictement anatomique :

Ἡ γλῶσσα αὐτῶν μάχαιρα ὀξεῖα· νομίζουσιν οὖν τινες, ὅτι περὶ τῆς γλώττης εἴρηται. Οὐκ εἴρηται δὲ περὶ τῆς γλώττης· μὴ γένοιτο· ἔργον γὰρ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ· ἀλλὰ περὶ τῶν ῥημάτων τῶν φονικῶν

"Leur langue est un glaive aigu" - on dirait que cela est dit à propos de la langue. Mais il ne s'agit pas de langue : point du tout, puisqu'elle est une œuvre de Dieu. Il s'agit en effet des discours meurtriers.

L'interprétation que Jean Chrysostome rejette dans cette note implique que le mot γλῶσσα pouvait être compris à la lettre, malgré l'évidente absurdité d'une telle lecture. L'insistance de Jean Chrysostome et d'Adrien sur le sens plus abstrait de γλῶσσα, et donc sur la primauté de son sens «physique»<sup>141</sup>, s'accorde mal avec ce que nous savons de l'usage de ce mot au sens d'idiome, dans les textes classiques grec. Il ne nous reste qu'à reconnaître ici la sensibilité linguistique de nos exégètes, ce qui nous conduit à parler d'hébraïsme à propos de l'usage de γλῶσσα dans la Septante, ou bien à entrevoir dans leurs remarques quelque penchant vers l'atticisme<sup>142</sup>. Dans ce dernier cas, il faudrait parler de sensibilité stylistique plutôt que linguistique, et le terme d'hébraïsme serait, par conséquent, moins justifié.

ς) καί, προσέθηκέ μοι ὠτίον, ἀντὶ τοῦ ὑπακοήν· (Is. 50:4)

Et, il m'a ajouté une oreille (Is. 50:4), au lieu d'"obéissance".

Observons d'abord que la phrase citée par Adrien semble absurde hors de son contexte : sa suite est καὶ ἡ παιδεία κυρίου ἀνοίγει μου τὰ ὦτα ... («et l'instruction du Seigneur a ouvert mes oreilles»). Le parallélisme poétique permet souvent au lecteur de comprendre plus aisément le sens des hémistiches difficiles, comme dans ce passage où nous comprenons grâce à la suite du verset qu'il s'agit d'enseignement et d'entendement. Le mot ὠτίον («oreille»), diminutif d'οὖς, n'apparaît dans la Septante que comme équivalent de l'hébreu *ʕāzīn* (oreille, écoute, compréhension), dont la traduction grecque la plus fréquente est οὖς. Il est difficile de comprendre les raisons qui ont poussé les traducteurs à préférer telle ou telle forme de ce mot. On peut envisager que la forme ὠτίον ait été choisie en raison de son

<sup>140</sup> PG, 56., c.186.

<sup>141</sup> La difficulté de l'expression «la langue des chiens» dans le Ps. 67:24 peut être expliquée comme relevant de l'obscurité poétique. La présence de ce passage chez Adrien nous démontre l'importance du contexte pour telle ou telle lecture de γλῶσσα.

<sup>142</sup> Pourtant, nous n'avons pu trouver aucune remarque sur l'usage restreint de γλῶσσα ni de φωνή dans l'ouvrage capital de W. Schmid, *Atticismus in Seinen Hauptvertreten von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus*, I-V, Stuttgart, 1887-1897 (cf. γλῶττα - vol. IV, pp.145 et 284 ; φωνή - vol. IV, p.243) ; cf. aussi C. Fabricius, «Der Sprachliche Klassizismus der griechischen Kirchenväter : ein philologisches und geistgeschichtliches Problem,» dans *Jahrbuch für Antike und Christentum* 10, 1967, pp.187-199. D'autre part, le dictionnaire de Jules Pollux (II<sup>e</sup> s. ap. J.-C.) présente γλῶττα comme signifiant tout d'abord l'organe, cf. *l'Onomasticon*, II.4.(104-110), dans E. Bethe, *Lexicographi Graeci* IX, Berlin, 1900-1937.

homéophonie avec ὤτιον, cependant, la version d'Aquila, où de pareilles ressemblances sont accentuées, emploie les deux mots sans aucune distinction visible. La différence entre ὤτιον et οὖς, en grec, paraît être de nature stylistique : ainsi, nous lisons dans le *Lexicon Atticum* de Moeris le Grammairien<sup>143</sup> (II<sup>e</sup> s. ap. J.-C) : Οὖς, Ἀττικῶς. ὤτιον, Ἑλληνικῶς. (οὖς - attique ; ὤτιον - hellénique, [voire de la Koinè]). L'usage de ὤτιον dans la Koinè est aussi attesté par le lexique de Preisigke, qui nous apprend, outre le sens premier d'«oreille», l'usage figuré de ce mot pour dire «anse», «poignée».

L'intérêt témoigné par Adrien envers ce mot n'est pas du tout fortuit : le thème de l'écoute est d'une importance singulière dans la littérature biblique. Le motif de l'écoute sert de véhicule pour certaines notions fondamentales de la théologie vétérotestamentaire : compréhension / incompréhension, obéissance / révolte (cf. Is. 6:9ff, 48:6ff)<sup>144</sup>. La métaphore des «oreilles» de Dieu (Num. 14:28, 1 Sam. 8:21 ; Ps. 16:6 ; Is. 59:1) exprime l'attention et la sollicitude que la Providence témoigne aux êtres humains. Adrien a déjà fait mention de cette métaphore dans la première section de l'*Isagogè*, lors du traitement de divers anthropomorphismes. Nous lisons dans le § 20 de son ouvrage : Τὸ δὲ ἐξιλεωτικὸν αὐτοῦ [sc. τοῦ Θεοῦ] ὦτα καὶ ἀκοήν [ὀνομάζει] (Il appelle la capacité de miséricorde de Dieu «oreille» et «écoute»). Cette notice n'est pas éclairée par des exemples.

Mis à part la portée théologique des expressions qui relèvent de l'écoute, le champ sémantique d'ὤτιον ou d'οὖς grecs n'a pas la même étendue que celui de leur équivalent hébreu<sup>145</sup>. Ainsi, l'emploi de ces deux mots pour traduire ὠτίς quand ce dernier a le sens d'«entendement», a généré des textes difficiles à comprendre. Il est aisé de trouver de nombreuses illustrations de ce littéralisme : 1 Reg. 9:15, Καὶ Κύριος ἀπεκάλυψε τὸ ὠτίον Σαμουὴλ - et le Seigneur a dévoilé l'oreille de Samuel (*idem* dans 1 Reg. 20:2,13 ; 22:8,17 ; 2 Reg. 7:27 etc). Le mot οὖς apparaît souvent dans de semblables contextes et suscite les mêmes difficultés : Ex. 17:14, Job 15:2 - ὁ δὲ φόβος αὐτοῦ ἐν ὠσὶν αὐτοῦ - sa peur est dans ses oreilles ; Is. 59:1 - ἐβάρυνη τὸ οὖς αὐτοῦ - il a eu son oreille alourdie. La note de l'*Isagogè* signale que la difficulté qu'impliquent de pareils usages était ressentie par les lecteurs grecs de l'Antiquité.

## 2) ὁδός (voie) au lieu de πράξις (conduite) :

§75, Τὴν ὁδὸν πολλάκις ἀντὶ πράξεως λέγει· ὡς τὸ μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ, οἱ πορευόμενοι ... (Ps. 118:1)  
καί, ἔκρυσαν ἱερεῖς ὁδόν, ἵνα εἴπῃ τὴν ἐαυτῶν πράξιν (Os. 6:9)  
καί, τάξτε τὰς καρδίας ὑμῶν εἰς τὰς ὁδοὺς ὑμῶν (Agg. 1:5)  
καί, ἵνα τί ἐπλάνησας ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὁδοῦ σου (Is. 63:17)  
καί, αἱ ὁδοί σου καὶ τὰ ἐπιτηδεύματά σου ἐποίησάν σοι ταῦτα (Jér. 4:18)  
καί, ὅπως ἐάν τινες εὕρῃ τῆς ὁδοῦ ὄντας (Actes 9:2).

<sup>143</sup> Cf. J. Pierson (éd.), *Mæridis Atticistæ Lexicon Atticum, cum <...> notis*, Leyde, 1759, p.288.

<sup>144</sup> Cf. la remarque d'Origène sur même sujet, *Traité des principes*, I.1.9.

<sup>145</sup> Remarquons pourtant, dans le lexique de Liddell-Scott-Jones, l'usage métaphorique d'οὖς, pour les agents secrets du roi en Perse, cf. Xénophon, *Cyrupédie*, 8.2.10sq., Lucien, *Adversus Indoctum*, 23.

[Nous omettons deux derniers exemples qui proviennent eux aussi des Actes, 22:4 et 24:14]

Il dit souvent "la voie" au lieu de "la conduite", comme :

Heureux les irréprochables dans la voie, ceux qui vont leur chemin (Ps. 118:1) ;

Et, Les prêtres ont caché la voie (Os. 6:9), afin de dire "leur conduite" ;

Et, Tournez vos cœurs vers vos voies (Agg. 1:5) ;

Et, Pourquoi nous a-tu fait errer loin de ta voie ? (Is 63:17) ;

Et, Tes voies et tes travaux t'ont fait cela (Jér. 4:18) ;

Et, s'il y trouvait quelques adeptes de la voie (Actes 9:2).

Dans la Septante le mot ὁδός («route») sert d'équivalent majoritaire de l'hébreu דרך («voie», mais aussi «manière», «usage»). Malgré la conclusion que nous suggère cette notice d'Adrien, l'emploi métaphorique de ὁδός, pour signifier «méthode», «manière», est bien attesté dans la langue grecque. Nous lisons dans un fragment de Héraclite que la plus courte *voie* vers la bonne renommée est d'être bon - συντομωτάτην ὁδὸν ἔλεγεν εἰς εὐδοξίαν τὸ γενέσθαι ἀγαθόν<sup>146</sup>. Chez Platon nous trouvons l'expression ὁδὸς βίου, avec le sens de «mode de vie», «régime» (Rép. 10.600A, τοῖς ὑστέροις ὁδὸν τινα παρέδοσαν βίου Ὀμηρικὴν, ὥσπερ Πυθαγόρας ... - «ont-ils [les disciples d'Homère] transmis à la postérité un mode de vie homérique comme l'a fait Pythagore ...» Voir aussi Rép. 2.365D, où le sens est plutôt celui de «conduite»<sup>147</sup>, et la formule καθ' ὁδόν qui signifie «méthodiquement» (Phèdre, 263B, Rép. 4.435a). Les connotations de «moyen», «méthode» sont également connues dans la Koïnè, comme en témoigne le lexique de Preisigke (*sub* ὁδός).

Ainsi, l'étonnement d'Adrien devant des usages comparables à ceux que nous venons de citer, devient moins évident et nécessite une explication. Il nous semble possible d'avancer deux raisons de son commentaire. D'une part, le fait que le mot grec ὁδός pouvait être compris dans un sens figuré ne signifie pas qu'il l'était toujours, dans n'importe quel contexte. Notre connaissance de la langue est fondée sur un corpus, certes très étendu, mais enfin limité, et ne suffit donc pas pour nous communiquer la sensibilité linguistique d'un Grec de l'époque que nous étudions. Nous ignorons le rôle du contexte dans les cas où le mot ὁδός signifiait métaphoriquement «manière». Or, dans une phrase comme μακάριοι οἱ ἄωμοι ἐν ὁδῷ («heureux les irréprochables dans la voie», Ps. 118:1), il est peut-être difficile de comprendre immédiatement que le sens est figuré, puisque la voici commentée de la même façon par Diodore de Tarse (*in* Ps. 1:1<sup>148</sup>) : «Ὁδὸν γὰρ τὴν πρᾶξιν καλεῖ ὡς τό· μακάριοι οἱ ἄωμοι ἐν ὁδῷ ἀντὶ τοῦ ἐν πράξει («il appelle la conduite «voie», comme dans «heureux les irréprochables dans la voie», pour dire «dans la conduite»)). Nous pouvons ainsi supposer que certains autres usages métaphoriques d'ὁδός pouvaient paraître obscurs en l'absence d'un contexte vraiment éclairant.

D'autre part, il semble aussi probable que l'intérêt de l'auteur de l'*Isagogè* pour le sens figuré d'ὁδός s'explique par la présentation du christianisme comme étant «la voie» par excellence, qui remonte à Actes 9:2, 22:4, 24:14 (passages relevés aussi par Adrien). Dans un passage significatif de l'*Évangile selon St. Jean*, Jésus lui-

<sup>146</sup> Cf. Diels-Kranz, I. 181, 13f.

<sup>147</sup> Cf. la même formule dans Prov. 4:10.

<sup>148</sup> Cf. J.-M. Olivier (éd.), *Diodori...*, p.9.30-31.



même déclare être *la voie*, la vérité et la vie (Jean 14:6)<sup>149</sup>. Rappelons-nous aussi de l'existence du traité *Des deux voies* qui circulait dans les milieux chrétiens sous différentes formes, comme l'attestent ses rédactions préservées dans la *Didachè* (1-6.2) et à la fin de la *Lettre de Barnabé* (18-20)<sup>150</sup>. Adrien semble donc chercher, dans l'Ancien Testament, l'origine du motif de la «voie». Cette attitude paraît être justifiée : les lectures chrétiennes mises à part, le sens moral du mot «route» est souvent présent dans les textes vétérotestamentaires (Gen. 18:19, Ex. 18:20, et surtout Deut. 5:33, 8:6, 10:12, 11:22, 19:9, 26:17<sup>151</sup>)

Remarquons enfin qu'Adrien ne signale pas l'usage du mot ὁδός comme préposition (l'accusatif ὁδόν, construit sur le modèle de χάριν) indiquant soit la direction<sup>152</sup>, soit la distance<sup>153</sup>, qui a pourtant été qualifié d'hébraïsme par plusieurs septantistes contemporains<sup>154</sup>. Toutefois il n'est pas impossible qu'une conscience latente de tels usages soit un des motifs de la note d'Adrien.

### 3) κρύπτω (cacher) au lieu de φυλάσσω (garder) :

§65, Λέγει καὶ κρύψαι τὸ ἐπὶ τοῦ θεοῦ τινὰ φυλάξαι· ὡς τό, κατακρύψεις αὐτοὺς ἐν ἀποκρύφῳ τοῦ προσώπου σου, ἀντὶ τοῦ φυλάξεις· (Ps. 30:21)

καὶ τό, ἔκρυψέ με ἐν σκηνῇ αὐτοῦ (Ps. 26:5).

καὶ τό, ὡς πολλοὶ τὸ πλῆθος τῆς χρηστότητός σου, Κύριε, ἡς ἔκρυψας τοῖς φοβουμένοις σε (Ps. 30:20), ἵνα εἴπῃ ἡς φυλάσσεις τοῖς φοβουμένοις σε·

καί, τῶν κεκρυμμένων σου [ἐπλήσθη ἡ γαστήρ αὐτῶν]<sup>155</sup> (Ps. 16:14), ὡς ἂν εἰ τῶν παρὰ σοῦ φυλαττομένων·

καὶ ἐφ' ἡμῶν· ὡς τό ἐν τῇ καρδίᾳ μου ἔκρυψα τὰ λόγια σου (Ps. 118:11).

Il appelle aussi "cacher" le fait pour Dieu de garder quelqu'un, comme :

Tu les cacheras dans le secret de ta face (Ps 30:21), au lieu de "tu garderas"

Et, Il m'a caché dans sa tente (Ps. 26:5) ;

<sup>149</sup> Remarquons que parmi les citations vétérotestamentaires relevées par Adrien figurent celles où le mot «voie» signifie non simplement la conduite, mais tout spécialement la conduite vertueuse (Ps. 118:1, Is. 63:17).

<sup>150</sup> On trouvera l'étude du motif des deux voies et de ses sources scripturaires dans l'article de S.P. Brock, «The Two Ways and the Palestinian Targum», dans P.R. Davies et R.T. White (éds.), *A Tribute to Geza Vermes* (JSOT Sup., 100), Sheffield, 1990, pp.139-152.

<sup>151</sup> Cf. C. Dogniez et M. Harl, *La Bible d'Alexandrie : 5, Le Deutéronome*, Paris, 1992, p.132.

<sup>152</sup> Cf. H.S. Gehman, «Hebraic Character of the Septuagint Greek», repr. dans R.A. Craft (éd.), *Septagintal Lexicography* (SCS, 1), Missoula, 1972, p.100 ; M. Harl, *La Bible d'Alexandrie : 1, La Genèse*, Paris, 1986, p.233 ; G. Dorival, *La Bible d'Alexandrie : 4, Les Nombres*, Paris, 1994, pp. 62 et 185 ; J. Lust et al., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I-II, Stuttgart, 1996, sub ὁδός.

<sup>153</sup> J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis* (SCS, 35), Atlanta, 1993, p.491.

<sup>154</sup> Voir la bibliographie dans les deux notes précédentes.

<sup>155</sup> Les citations d'Adrien étant souvent réduites aux mots-clefs, nous nous permettons de compléter ainsi, entre crochets, ceux de ses exemples bibliques dont la compréhension serait autrement difficile. Dans les cas où les citations ne pourraient pas être comprises sans un contexte beaucoup plus large, ce contexte sera reproduit hors du texte de l'*Isagogè*

Et, Comme est grande l'immensité de ta bonté, Seigneur, que tu as cachée à ceux qui te craignent (Ps. 30:20), pour dire "que tu gardes pour ceux qui te craignent".

Et, De ce que tu caches [leur ventre était plein] (Ps. 16:14), comme pour dire "de ce qui est gardé par toi" ;

Et à propos de nous : Dans mon cœur j'ai caché tes commandements" (Ps. 118:11)

Dans la Septante, le verbe κρύπτω traduit tout un groupe de verbes hébreux, tels קָפַץ, סָתַר, חָבַא, שָׁמַח, כָּסַה ; cependant, dans tous les exemples d'Adrien (hormis le Ps. 30:21), κρύπτω rend l'hébreu קָפַץ. Remarquons les deux sens de ce verbe - «cacher» (comme dans Ex. 2:2), mais aussi «garder», «réserver», «thésauriser». Le fait que κρύπτω soit le seul équivalent de plusieurs verbes hébreux a suggéré à A. Oepke (dans son article κρύπτω, TWNT, vol.III, p.967) l'idée d'une certaine perte sémantique de la traduction grecque par rapport à l'hébreu, due à la différence entre les deux langues. Cet avis a été vigoureusement critiqué par J. Barr plaidant pour la justesse de l'équivalent choisi par les traducteurs grecs<sup>156</sup>. Les aspects grammaticaux de l'emploi de κρύπτειν ont été étudiés par R. Helbing<sup>157</sup> qui démontre que la construction de κρύπτειν avec ἀπό (+ gén.) est possible en grec. Il est intéressant de noter qu'Adrien omet de parler des usages de κρύπτειν qui sont grammaticalement plus difficiles (comme κρύπτειν ἀπό, employé de façon intransitive) et qui ont été remarqués par les savants modernes<sup>158</sup>.

La nature de la difficulté qu'Adrien vise à résoudre dans sa notice paraît bien claire. Le sens du mot κρύπτειν n'inclut pas les connotations de «thésauriser», «garder», comme c'est le cas du verbe קָפַץ dont κρύπτειν est la traduction<sup>159</sup>. Le recours à κρύπτειν pour traduire קָפַץ, là où le contexte suggère le sens de «garder», constitue donc un littéralisme qui n'a pas échappé à l'attention des lecteurs anciens. Nous lisons ainsi, chez Théodore de Mopsueste, dans son commentaire sur le Ps. 26:5<sup>160</sup> (le même verset que cite Adrien dans l'*Isagogè*) : τὸ δὲ ἔκρυψεν ἀντὶ τοῦ ἐφύλαξεν, ἀπὸ τοῦ κατακρύπτειν αἰὲν τοὺς βουλομένους τι φυλάττειν («cachait» au lieu de «gardait», parce qu'on cache toujours ce qu'on veut garder). Théodoret de Cyr, dans son commentaire du Ps. 118:11 (passage cité aussi par Adrien) témoigne de la même perplexité causée par le verbe «cacher» ; il essaie de la résoudre en recourant à l'image du trésor que l'on cache nécessairement pour le préserver<sup>161</sup>. Remarquons que ce rapprochement pouvait aussi se nourrir des sources classiques : l'adage d'Hésiode, selon lequel

Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισι·

C'est que les dieux ont caché ce qui fait vivre les hommes (trad. P. Mazon)<sup>162</sup>,

<sup>156</sup> Cf. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, 1961, p.38.

<sup>157</sup> R. Helbing, *Die Kasusyntax der Verba bei den Septuaginta. Ein Beitrag zur Hebraïsmenfrage und zur Syntax der Κοινή*, Göttingen, 1928, pp.42-43.

<sup>158</sup> Cf. J. Fine, *La Bible d'Alexandrie : 6, Jésus (Josué)*, Paris, 1996, p.132.

<sup>159</sup> Le champ sémantique de κρύπτειν paraît être limité à l'action de cacher (cf. LSJ *sub* κρύπτειν). Remarquons, à titre de curiosité, l'emploi de κρυπτοί, pour désigner les agents secrets dans la république de Platon (*Lois*, 6.763b).

<sup>160</sup> Cf. R. Devreesse (éd.), *Le Commentaire ...*, p.130.18-19.

<sup>161</sup> Cf. PG 80, c.1825a-b.

<sup>162</sup> Cf. P. Mazon (éd.), *Hésiode, Théogonie - Les Travaux et es jours - Le Bouclier* (CUF), Paris, 1993, p.87.

comporte la même ambivalence sémantique et pouvait bien être présent à l'esprit de nos commentateurs. Malgré les parallèles classiques, la notice d'Adrien et les deux autres commentaires patristiques révèlent l'étonnement suscité par l'emploi singulier du verbe «cacher». L'intuition d'Adrien selon laquelle ce problème a pour origine un trait spécifique au lexique hébreu se présente, dans notre perspective, comme une conjecture tout à fait correcte.

#### 4) ὑπομονή (endurance) au lieu de προσδοκία (espérance):

§76, Τὴν ὑπομονὴν πολλὰκις ἀντὶ τῆς προσδοκίας λέγει, ἢ καὶ τὸ ὑπομένειν ἀντὶ τοῦ προσδοκᾶν· ὥς τὸ

καὶ νῦν τίς ἡ ὑπομονή μου, οὐχὶ Κύριος ; (Ps. 38:8) ἵνα εἴπῃ ἡ προσδοκία μου καὶ ἡ ἐλπίς·

καὶ τό, παρὰ Ἱερεμίου· ὑπομονή Ἰσραὴλ Κύριε· (Jér. 14:8)

καί, ὑπέμεινα συλλυπούμενον [καὶ οὐκ ὑπῆρξεν] (Ps. 68:21)

καί, ὑπόμεινον τὸν Κύριον· (Pss. 26:14bis et 36:34)

καί, ὑπόμεινόν με λέγει Κύριος [εἰς ἡμέραν ἀναστάσεώς μου] (Soph. 3:8)

καί, ὑπομεινάντων αὐτῶν φῶς ἐγένετο αὐτοῖς σκότος] (Is. 59:9).

Il dit "endurance" souvent au lieu d'"espérance", ou "endurer" au lieu d'"espérer", comme :

Et maintenant, qui est mon endurance sinon le Seigneur ? (Ps. 38:8), afin de dire mon espérance et mon espoir ;

Et chez Jérémie, O Seigneur, endurance d'Israël (Jér. 14:8) ;

Et, J'ai enduré celui qui compatit [mais il n'est pas venu] (Ps. 68:21) ;

Et, Endure le Seigneur (Pss. 26:14bis et 36:34) ;

Et, Endure-moi, dit le Seigneur [jusqu'au jour où je me lèverai] (Soph. 3:8) ;

Et, Alors qu'ils enduraient la lumière, [les ténèbres leur sont advenues] (Is. 59:9).

Dans la Septante, le verbe ὑπομένειν traduit plusieurs racines hébraïques, dont  $\text{חָקַח}$  est statistiquement la plus fréquente ; le nom ὑπομονή rend toujours les dérivés de cette racine (notamment  $\text{חִקְוֹת}$  et  $\text{חִקְוָה}$ )<sup>163</sup>. Dans toutes les citations bibliques répertoriées par Adrien, ὑπομένειν/ὑπομονή correspondent à la racine  $\text{חָקַח}$  et ses dérivés, sauf en Soph. 3:8, où le substrat hébreu est  $\text{כָּחַח}$  (piel). Le sens de  $\text{חָקַח}$  est «attendre», «espérer», d'où ses dérivés  $\text{חִקְוֹת}$  et  $\text{חִקְוָה}$  - «espoir», «ce que l'on espère»<sup>164</sup>. Dans cette optique, le choix du traducteur grec paraît singulier, car ὑπομονή signifie, au moins dans la langue classique, «endurance», «opiniâtreté», alors que le verbe ὑπομένειν a le sens de «persévérer», «endurer», «se soumettre», «souffrir». L'idée d'«attente», bien que présupposée par ces significations, apparaît uniquement dans la Septante et dans la littérature qui en dépend<sup>165</sup>. Plusieurs études consacrées aux significations d'ὑπομονή dans le

<sup>163</sup> Voir l'aperçu des différentes traductions, dans la LXX, des mots liés à la racine  $\text{חָקַח}$  chez P.A.H. de Boer, «Étude sur le sens de la racine qwh», dans *Oudtestamentische Studiën*, 10, 1954, pp.228-232.

<sup>164</sup> Cf. BDB, Köhler-Baumgartner et P.A.H. de Boer, «Étude sur le sens de la racine qwh», dans *Oudtestamentische Studiën*, 10, 1954, pp.225-246.

<sup>165</sup> Le Nouveau Testament emploie ὑπομένειν dans ce sens (cf. Matt. 10:22, 24:13, Marc 13:13, Rom. 12:12.) Le lexique de Lampe signale, dans un passage d'Ignace, la signification d'«attente patiente» (Rom. 10.3) : Ἐρρωσθε εἰς τέλος ἐν ὑπομονῇ

contexte grec<sup>166</sup> évoquent l'importance de ce mot dans le discours philosophique, pour désigner la persévérance dans la vertu. Les dialogues de Platon offrent plusieurs exemples significatifs d'un tel usage (*Lachès*, 193A, *Gorgias*, 507B, *République*, 4.440C-D). Il est question, dans ces passages, de l'attitude fondamentale du philosophe et de tout homme vertueux, à savoir un recueillement à toute épreuve par lequel on garde son trésor le plus grand, la vertu. Remarquons que cette acception apparaît aussi dans le contexte du judaïsme hellénistique, où la vertu est liée à la religion ancestrale et où, comme en 4 Macchabées (6:9, 7:22, 9:6, 22, 15:32, 16:8), ὑπομένειν a le sens de «souffrir» et d'«endurer la souffrance». Ainsi, la singularité de l'emploi de ὑπομένειν et de son dérivé ὑπομονή dans la Septante est aussi manifeste pour un chercheur moderne qu'elle l'était pour l'auteur de l'*Isagogè*. Il est peut-être significatif que la *Paraphrase du Psautier* par le Ps.-Apollinaire (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> ss. ap. J.-C.) évite de recourir au mot ὑπομονή dans les Psaumes qui sont cités comme exemples de difficulté dans la notice de l'*Isagogè*. Il emploie de préférence le mot ἐλπίς et ses dérivés :

Ps. 38:8<sup>167</sup>, ἦ ῥ' οὐκ ἐλπίς ἐμὴ βασιλεὺς καὶ πύργος ἐτύχθη ;

Ps. 26:14<sup>168</sup>, ἐλπώρῃ βασιλῇ θεῷ παρακάτθεο πάσαν·

Ps. 68:21<sup>169</sup>, μῶμον ἐμὸς λῶβην τε μετὰ φρεσὶν ἔλπετο θυμός ...

Sachant la relative fidélité de la *Paraphrase* du Ps.-Apollinaire, qui s'est soucié dans la plupart des cas de préserver les mots-clés du texte de la Septante<sup>170</sup>, il paraît probable que la disparition du mot ὑπομονή de sa version est due à la véritable

Ἰησοῦ Χριστοῦ - «Portez-vous bien jusqu'à la fin dans l'attente (persévérance ?) de Jésus-Christ».

<sup>166</sup> Cf. J.H.H. Schmidt, *Synonymik der Griechische Sprache, I-IV*, Leipzig, 1876-1886 (reimp. Amsterdam, 1967-1969), vol. I, pp.432-434 (§24.7 ὑπομονή - «teils rein aktiven Sinn, «standhaftes Ertragen»», p.434), A.J. Festugière, «*ΥΠΟΜΟΝΗ* dans la Tradition grecque», dans *Recherches de Science religieuse*, 1931, pp.477-486 ; C. Spicq, «*ΥΠΟΜΟΝΗ* Patientia», dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 19, 1930, pp.95-106. Cet article est à la base de la notice sur ὑπομένειν, ὑπομονή dans C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire. Supplément* (OBO 22/3), Fribourg-Göttingen, 1982, pp.658-665. Cf. aussi F. Hauck, ὑπομένω κτλ., *sub μένω*, dans TWNT et W. Meikle, «The Vocabulary of Patience in the Old Testament», dans *Expositor*, ser. VIII, t. 19, 1920, pp.219-225. (non vidi) A propos de l'interdépendance de ὑπομονή et d'ἐπιμονή, cf. M. Alexandre (éd.), *De congressu eruditionis gratia* (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 16), Paris, 1967, p.131n.5 et V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée, observations philologiques* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums, XI), Leyde, 1977, pp.57-58 ; V. Nikiprowetzky, «Rébecca, vertu de constance et constance de vertu chez Philon d'Alexandrie», dans *Études philoniennes* (Patrimoines : judaïsme), Paris, 1996, pp. 146-155.

<sup>167</sup> Cf. A. Ludwich (éd.), *Apolinarii Metaphrasis* ..., p.81.18.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p.56.33-35.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p.138.42.

<sup>170</sup> Cf. J. Golega, *Der Homerische Psalter. Studien über die dem Apolinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase* (Studia Patristica et Byzantina, 6), Ettal, 1960.

difficulté de cet usage. Dans son étude de la problématique de ὑπομονή, C. Spicq<sup>171</sup> se montre pleinement conscient de l'écart entre les sens de ce mot dans la langue classique et dans la Septante : «En lisant les Septante, - écrit-il, - on entre dans un tout autre monde sémantique»<sup>172</sup>. (Nous voyons que la notice d'Adrien corrobore cette conclusion.) Spicq perçoit la différence comme une «contradiction nette entre les deux sens», et il résume finement cette contradiction de manière suivante : «persévérance malgré quelque chose» contre «persévérance vers quelque chose»<sup>173</sup>. Pour expliquer cet écart de connotations d'attente et d'endurance, Spicq propose une synthèse des deux sens : selon lui, il s'agit «d'une constance dans le désir qui surmonte l'épreuve de la durée, d'une attitude d'âme qui doit lutter pour persévérer : une attente obstinée et victorieuse, car elle fait confiance à Dieu».<sup>174</sup> Cette manière d'expliquer nous semble peu satisfaisante : on ne sait à qui, dans l'Antiquité, on pourra attribuer une telle compréhension, et sur la base de quelles preuves<sup>175</sup>. La vraie difficulté de l'usage de ὑπομένειν dans la Septante est confirmée par l'*Isagogè*, mais il paraît très peu vraisemblable que l'explication synthétique donnée par Spicq soit capable de rendre compte des raisons qui ont poussé les traducteurs de la Septante à choisir cette traduction singulière si fréquemment.

L'acharnement des traducteurs grecs à rendre l'idée d'«attente» par ὑπομονή pourrait relever de la démarche littéraliste, et cependant, le sens du substrat hébreu (notamment du verbe נָחַם - «attendre», «espérer») paraît exclure cette explication. Nous devons avouer que jusqu'ici notre recherche ne nous a pas apporté des arguments définitifs pour la solution de ce problème. La solution possible, nous semble-t-il, se trouve dans la direction des connaissances de la langue hébraïque des traducteurs de la Septante. Comme nous le savons, leur vocabulaire hébreu contenait maintes significations que les hébraïstes d'aujourd'hui regardent soit comme emprunts extra-bibliques (les araméismes<sup>176</sup>), soit comme témoignages d'une plus ample connaissance de la langue hébraïque. Ainsi, on découvre, chez les traducteurs de la Septante, la connaissance de certains mots hébreux avec un champ sémantique connu seulement grâce à la philologie comparée qui retrouve cette sémantique dans l'hébreu d'une époque plus tardive (les mishnismes<sup>177</sup>) et même dans l'arabe (les soi-

<sup>171</sup> C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire. Supplément* (OBO 22/3), Fribourg-Göttingen, 1982, pp.658-665.

<sup>172</sup> *Op. cit.*, p.662.

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> *Op. cit.*, p.662-3.

<sup>175</sup> La même critique peut être faite à l'adresse de V. Nikiprowetzky qui copie les conclusions de Spicq dans le chapitre «Ἰστορικὴ ἐννοία τῆς ὑπομονῆς dans la Bible des Septante» de son étude «Rébecca, vertu de constance et constance de vertu chez Philon d'Alexandrie» (1976), repris dans V. Nikiprowetzky, *Études philoniennes* (Patrimoines : judaïsme), Paris, 1996, pp. 145-169 (cf. pp.149-151). Voir aussi V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée, observations philologiques* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums, XI), Leyde, 1977, pp.57-58.

<sup>176</sup> Voir l'état de question et la bibliographie dans l'article tout récent de J. Joosten (à paraître dans le volume du Congrès d'Oslo d'IOSCS, 1998).

<sup>177</sup> *Ib.*

disant arabismes<sup>178</sup>). Dans cette optique, la traduction répétée de ܡܢܢܐ par ὑπομένειν pourrait être mise en rapport avec le sens de ce verbe dans le syriaque : ܡܢܢܐ - «endurer», «persister», ou bien avec la racine arabe قَوِيَ - «être ferme»<sup>179</sup>. Le mérite d'une telle interprétation est qu'elle permet de rétablir le rôle de la traduction littérale : il s'agit enfin du littéralisme, même si le traducteur se montre fidèle à un sens qui pour nous est extra-biblique. Remarquons cependant que nous n'avons pu découvrir, dans aucune des langues parlées des Juifs (donc ni dans l'hébreu, ni dans l'araméen tardifs), le sens d'«endurer» pour ܡܢܢܐ, ce qui fait que notre hypothèse reste une hypothèse.

Remarquons pour finir que la compréhension de ὑπομονή selon le sens habituel d'«endurance», dans tous les passages cités, pour difficile qu'elle puisse nous paraître, n'est pas tout à fait à exclure. Plusieurs passages d'Origène laissent supposer qu'il entendait ce mot dans le sens classique, même si les preuves définitives nous manquent. On lit par exemple dans un commentaire sur Ps. 38:8<sup>180</sup>:

Ἄφ' οὗ [Ps.38:8] ἀρύεσθαι ἐστὶ καὶ λαμβάνειν πάντα, ἃ λέγεται εἶναι κατὰ τὰς Γραφὰς ὁ Χριστός. Ὡς γὰρ μετοχῇ αὐτοῦ δίκαιοι γινόμεθα καὶ σοφοί, καὶ εἰρηνεύομεν οὕτως καὶ μετοχῇ αὐτοῦ ὑπομένομεν.

D'où (du Ps. 38:8) il s'ensuit qu'il faut puiser et supporter tout, comme il est dit du Christ dans les Écritures. Comme nous devenons justes et sages et avons la paix par participation avec lui, de même nous persévérons par participation avec lui.

C'est surtout chez les divers pères néptiques, que nous retrouvons ce mot compris toujours dans le sens d'«endurance», de «patience dans l'épreuve». L'intensité de l'expérience de Dieu de ces chrétiens était telle que les exhortations à «endurer» le Seigneur ne paraissaient pas trop fortes<sup>181</sup>. C'est ainsi que Jean de Gaza (VI<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), dans une de ses lettres, exhorte son correspondant à la patience (ὑπομονή), l'appelle à supporter une maladie, en s'appuyant sur toute une série de passages scripturaires où figure ce mot, notamment Luc 21:19 («Vous sauverez vos vies par votre constance»), Hébr. 10:36 («Vous avez besoin de constance»), Matt. 10:22 («Celui qui aura tenu bon jusqu'au bout, celui-là sera sauvé»). La présence dans ce florilège de Ps. 39(40):2 est très significative, car elle montre le contexte dans lequel ce passage était compris : Ὑπομείνων ὑπέμεινα τὸν Κύριον καὶ προσέσχε μοι - «J'étais très constant envers le Seigneur et il s'est penché vers moi»<sup>182</sup>. Il n'est

<sup>178</sup> Les arabismes ont été relevés en grand nombre par G.R. Driver et D. Winton Thomas, cf. l'aperçu et la bibliographie dans S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford, 1968, pp.324-327.

<sup>179</sup> L. Kopf, «Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch», VI VIII, 1958, pp. 176-177. Voir aussi A. Murtonen, *Hebrew in its West Semitic Setting, I, Bb-E* (Studies in Semitic Languages and Linguistics, 13), Leyde-Cologne, 1989, p. 372 (sub qwV).

<sup>180</sup> Cf. *Excerpta in Psalmos*, PG 17, c.125C.

<sup>181</sup> Signalons la continuité de ce thème chez les mystiques chrétiens ultérieurs, cf. le livre de J.-F. Malherbe qui porte le titre évocateur «Souffrir Dieu» *La prédication du Maître Eckhart*, Paris, 2003.

<sup>182</sup> F. Neyt, P. de Angelis-Noah, L. Regnault (éds.), *Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance, Volume I, Aux solitaires, Tome II* [SC 427], Paris, 1998, pp.354-357 (lettre 76).

pas impossible d'imaginer qu'une telle spiritualité animait déjà les traducteurs de la Septante responsables de ces formules.

5) σάρξ (chair) au lieu de φύσις (corps) ou de φαυλότης (bassesse) et al. :

§92, Πολλαχοῦ τὴν σάρκα λέγει, ἥτοι ἐπ' αὐτῆς τῆς φύσεως· ὡς τό ἔθεντο τὰς σάρκας τῶν ὀσίων σου τοῖς θηρίοις τῆς γῆς· (Ps 78:2)

ἢ ἐπὶ φαυλότητος· ὡς τό

οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις ... ,

διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας· (Gen 6:3)

καὶ ἐπὶ θνητότητος· ὡς τό

καὶ ἐμνήσθη, ὅτι σάρξ εἰσι, πνεῦμα πορευόμενον· (Ps 77:39)

καί, πᾶσα σὰρξ χόρτος [καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου] (Is 40:6)

καὶ ὁ ἀπόστολος, εἰ γὰρ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν (2 Cor 5:16), ἵνα εἴπῃ θνητόν·

καί, ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ· (Hebr 5:7)

<Nous laissons de côté deux autres exemples de cet usage, tirés de I Cor. 15:50 et Gal : 2:20>

ἐπὶ συγγενείας δέ, ὡς παρὰ τῷ Ὡσηέ, σάρξ μου ἐξ αὐτῶν· (Os 9:12)

καί, ἰδοὺ ὅστᾳ σου καὶ σάρκες σου ἡμεῖς χθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν (II Reg 5:1-2),

καί, ἀδελφοί μου ὑμεῖς [ὅστα μου καὶ σάρκες μου ὑμεῖς] (II Reg 19:12)

καί, οὐχὶ ὅστοῦν μου καὶ σὰρξ μου σύ (II Reg. 19:13), πρὸς τὸν Ἀμεσά·

καί, εἴ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα (Rom 11:14).

Il dit souvent "la chair", pour le corps lui-même, comme :

Ils ont livré la chair de tes saints aux bêtes sauvages de la terre (Ps. 78:2) ;

ou pour le caractère vil, comme :

Que mon esprit ne demeure pas chez les hommes, car ils sont chair (Gen. 6:3) ;

pour le caractère mortel, comme :

Et il se souvint qu'ils sont chair, un souffle qui s'en va (Ps. 77:39) ;

Toute chair est de l'herbe, [et toute honneur humain est comme une pousse de l'herbe] (Is. 40:6) ;

et l'apôtre : Même si nous avons connu le Christ selon la chair (II Cor. 5:16), afin de dire: "mortel" ;

Et, Aux jours de sa chair (Hébr. 5:7) ;

Pour la parenté, comme chez Osée : Ma chair vient d'eux (Os. 9:12) ;

Et, Voici que nous sommes tes os et ta chair hier et avant-hier (II Reg. 5:1-2) ;

Vous êtes mes frères, [mes os et ma chair] (II Reg. 19:13) ;

et comme il dit à Amessa : N'es-tu pas mes os et ma chair ? (II Reg. 19:14) ;

Si de quelque façon je peux stimuler [ceux qui sont de] ma chair (Rom. 11:14).

Le mot **בֶּשָׂר** est traduit dans la Septante par **σάρξ** avec une telle fréquence que le lexique de J. Lust<sup>183</sup> parle de la traduction stéréotypée («stereotypical rendition»)<sup>184</sup>. Toutes les citations vétérotestamentaires relevées par Adrien présentent cette correspondance (Osée 9:12 est un cas délicat, car la forme verbale **בִּשְׂרִי** - du verbe **שָׂרַר**, «détourner», - a été comprise comme une forme suffixée de **בֶּשָׂר**). Compte tenu de l'aspect systématique de l'équivalence **בֶּשָׂר** - **σάρξ**, il est utile de passer en revue les différentes significations de **בֶּשָׂר** en l'hébreu. Les nombreuses significations de ce mot peuvent être résumées de façon suivante : 1) le sens purement physique : peau, chair, viande, partie du corps, corps ; 2) le sens figuré : a) la proche parenté, b) tout être animé, l'humanité, un homme. Parmi ces significations, certaines ont des parallèles exacts dans le champ sémantique du **σάρξ** grec, et d'autres non. Les significations purement matérielles sont amplement présentes dans la langue grecque : il faut surtout mentionner les textes médicaux comme l'ouvrage d'Hippocrate, intitulé *Περὶ σαρκῶν*, où **σάρξ** fonctionne comme un simple terme technique<sup>185</sup>. Quant aux usages figurés, leur sémantique paraît généralement dépendre de l'opposition entre l'âme et le corps, le mortel et l'immortel. Dans cette optique, la «chair», perçue comme le siège des passions<sup>186</sup>, reçoit nécessairement des connotations négatives : Marc-Aurèle définit la mort comme libération du «service de la chair» (*Θάνατος ἀνάπαυλα ... τῆς πρὸς τὴν σάρκα λειτουργίας*)<sup>187</sup> ; Plutarque évoque l'heureuse fortune de «vivre sans être soumis à l'esclavage de la chair» (*ἀδούλωτον τῇ σαρκί*)<sup>188</sup>. Le contraste entre le plaisir selon la chair *ἡ κατὰ σάρκα ἡδονή* ou bien *ἡ πάθη τῆς σαρκός* - et les préoccupations spirituelles, est un lieu commun de la littérature hellénistique<sup>189</sup>. Ainsi, quand Adrien, dans l'*Isagogè*, attribue à **σάρξ** le sens de

<sup>183</sup> Cf. J. Lust *et al.*, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I-II, Stuttgart, 1996, s.v. **σάρξ**. Cf. aussi J. Scharbert, «Fleisch, Geist und Seele in der Pentateuch-Septuaginta», dans J. Schreiner (éd.), *Wort, Lied und Gottespruch. Beiträge zur Septuaginta. Festschrift J. Ziegler* (FzB, 1), Würzburg, 1972, pp.121-143 ; D. Lys, «L'arrière-plan et les connotations vétérotestamentaires de **σάρξ** et de **σῶμα** (Étude préliminaire)», dans *Vetus Testamentum*, 36, 1986, pp.163-204.

<sup>184</sup> La statistique de cette équivalence est offerte par D. Lys, «L'arrière-plan et les connotations vétérotestamentaires de **σάρξ** et de **σῶμα** (Étude préliminaire)», dans *Vetus Testamentum*, 36, 1986, p.170.

<sup>185</sup> Nous renvoyons ici à la notice de C. Spicq qui présente un dossier détaillé concernant les divers usages de **σάρξ** pour indiquer la matière physique, C. Spicq, *Notes... Supplément ...*, pp.591-592 et les notes.

<sup>186</sup> Cf. *ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ἡδονή*, Epicure, *Sententiae*, 18.

<sup>187</sup> *Pensées*, VI.28, cf. A.I. Trannoy et A. Puech (éds.), *Marc-Aurèle, Pensées* (CUF), Paris, 1925, p.60.

<sup>188</sup> Plutarque, *Consolation à Apollonios*, 13.

<sup>189</sup> Cf. Philon, *Rer. div.* 268 ; *Gig.* 40 ; *Deus immut.* 143 ; *Agric.*, 97 ; *Leg. alleg.*, II.49-50. Cf. aussi la notice détaillée sur ce sujet de C. Spicq, dans *Notes ... Supplément ...*, pp.592-593 et les notes. Remarquons cependant, que l'Ancien Testament (surtout dans les livres sapientiaux) connaît lui aussi l'opposition du charnel et du spirituel, qui conduit à attribuer des connotations péjoratives au mot «chair» : **הַעֵינִי בֶּשָׂר** - «les yeux de chair» voient mal (Job 10:4) ; cf. aussi Sir. 23:17, *ἄνθρωπος πόρνος ἐν σώματι σαρκὸς αὐτοῦ*, - «l'homme impudique en son corps de chair».



faiblesse, d'infériorité (ἐπὶ φαυλότητος) ou de mortalité (ἐπὶ θνητότητος), il suit des modèles connus dans la culture grecque. Il est également nécessaire de signaler, à propos de l'horizon culturel d'Adrien, l'importance de la synthèse des connotations grecques et bibliques dans l'œuvre de Paul. Comme l'a remarqué Spicq, «dans les écrits pauliniens ... la «chair» est sans cesse mentionnée et avec des acceptions tellement différentes que l'on pourrait presque dire qu'elles varient avec chaque verset»<sup>190</sup>. Cette richesse de signification implique qu'une fusion entre les systèmes d'expression s'était déjà effectuée au premier siècle : évidemment, cette synthèse a influencé, sinon guidé la recherche exégétique postérieure (voir les citations néotestamentaires d'Adrien).

Hormis les connotations éthiques de σάρξ, Adrien indique deux autres sens de ce mot qui lui paraissaient singuliers : celui de corps (φύσις) et de parenté (συγγένεια). Tout en correspondant aux acceptions de בשר en hébreu, ces significations semblent absentes de l'usage grec. Dans son traitement des hébraïsmes de la Genèse, M. Harl parle de «l'usage du mot «chair» pour désigner les êtres»<sup>191</sup> - formule qui vise principalement l'usage métonymique de σάρξ pour désigner l'homme mais qui permet aussi d'inclure les deux significations relevées par Adrien. Il est curieux qu'Adrien ne dise rien de l'usage de σάρξ pour désigner l'homme, l'humanité ou les êtres animés. Nous savons cependant que la difficulté de cet usage a été ressentie par les traducteurs de la Septante eux-mêmes qui, malgré la fixité de l'équivalence בשר - σάρξ, ont quelquefois traduit בשר par ἄνθρωπος, conscients de la difficulté qu'entraînerait la traduction littérale (par exemple dans le passage significatif de Gen. 6:13 - καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Νωε Καὶρὸς παντὸς ἀνθρώπου [בשר] ἥκει ἐναντίον μου - et Dieu dit à Noé : «Le moment de tout homme est venu devant moi»<sup>192</sup>). La conscience de ces divers usages de σάρξ spécifiques à la Septante forme le fond de la notice d'Adrien dans l'*Isagogè* : même si Adrien ne relève pas certains usages de «chair» (notamment son emploi pour désigner «l'homme») il est possible de les voir comme contigus aux usages qu'il répertorie.

#### 6) emploi du mot υἱός (fils) pour ἄνθρωπος (homme) :

§93. Τὸν Υἱὸν ἀντὶ τοῦ ἄνθρωπος λέγει·

Τί ἐστὶν ἄνθρωπος, ὅτι μιμνήσκη αὐτοῦ ; ἢ Υἱὸς ἀνθρώπου (Ps. 8:5), ἀντὶ τοῦ, ἄνθρωπος·

καὶ, Υἱὲ ἀνθρώπου, ἀντὶ τοῦ, ἄνθρωπε· (Ez. 2:6 ?)

καὶ, Σκύμνος λέοντος· (Gen. 49:9) ἀντὶ τοῦ, λέων·

καὶ Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἄμνος ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος. (Is. 53:7)

Il dit "fils" au lieu d'"homme" :

Qui est l'homme, que tu t'en souviennes ? ou le fils d'homme (Ps. 8:5), au lieu de "homme" ;

<sup>190</sup> C. Spicq, *Notes ... Supplément ...*, p.596. la complexité des usages pauliniens a suscité de nombreuses études, parmi lesquelles nous relevons R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*, Leyde, 1971, cf. une bibliographie dans Spicq, *op. cit.*, p.596n1.

<sup>191</sup> M. Harl, *La Bible d'Alexandrie : 1, La Genèse*, Paris 1986, Introduction, p.60.

<sup>192</sup> Nous reproduisons ici la traduction de M. Harl, *op. cit.* ; concernant la traduction de καιρός cf. sa note (*ib.*, p.130.n).

"Fils d'homme !" au lieu de "Homme !" (apparemment, Ez. 2:6, καὶ σύ, υἱὲ ἀνθρώπου, μὴ φοβηθῇς αὐτοὺς - et toi, fils d'homme, n'aie pas peur d'eux) ;

"Petit du lion" au lieu de "lion" (Gen. 49:9<sup>193</sup>, σκύμνος λέοντος Ιουδα· <...> ἀναπεσὼν ἐκοιμήθη ὡς λέων καὶ ὡς σκύμνος· τίς ἐγερεῖ αὐτόν ; - Juda est un lionceau, <...> il s'est accroupi, s'est couché comme un lion et comme un petit de lion : qui le levera ?) ;

Comme un agneau il était conduit à l'abattoir, et comme une brebis muette devant celui qui la tond (Is. 53:7)<sup>194</sup>.

L'usage du mot υἱὸς et de l'expression υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου avec tous ses enjeux théologiques et christologiques a été abondamment discuté dans l'exégèse ancienne et moderne<sup>195</sup>. Si l'on excepte leur importance dans le Nouveau Testament, la richesse sémantique de ces formules correspond à l'usage étendu du mot בן en l'hébreu : le champ sémantique de בן étant très vaste, sa traduction littérale par υἱὸς créait d'inévitables difficultés de compréhension. Les formules exprimant l'âge (qu'Adrien ne mentionne pas, d'ailleurs), comme «fils de cent ans» (υἱὸς ἑκατὸν ἐτῶν, Is. 65:20<sup>196</sup>) devaient surtout susciter l'incompréhension. Le remplacement de «fils» par «homme» permet de résoudre plusieurs difficultés de cet ordre. L'explication que donne Adrien concerne donc les aspects du sens de בן obscurs pour le lecteur grec. Nous savons cependant, que l'usage du mot «fils» dans des contextes comparables n'était pas inconnu en grec : la formule υἱες Ἀχαιῶν - «les fils des Achéens» revient fréquemment dans l'*Iliade*, où elle signifie les Achéens eux-mêmes (par exemple *Iliade*, A. 162, 237, 276, 368, 392).

L'équation entre «fils» et «homme» était connue dans l'exégèse des Antiochiens ; ainsi, nous retrouverons les deux exemples d'Adrien réunis dans un fragment de commentaire sur la Genèse de Gennade de Constantinople (c. 400 - 471)<sup>197</sup>. Remarquons que c'était souvent la reconnaissance des parallélismes, dans le texte de l'Écriture, qui permettait d'établir les liaisons de synonymie entre certains mots qui, normalement, n'étaient pas synonymes (comme les mots «fils» - υἱὸς et «homme» - ἄνθρωπος).. A propos du verset Gen. 49:9 déjà cité ci-dessus, Gennade remarque<sup>198</sup> :

τὸ δὲ, ὡς λέων, καὶ ὡς σκύμνος, ἐκ παραλλήλου, δηλοῖ τὸ αὐτό· ὡς τὸ, τί ἐστὶν ἄνθρωπος, ὅτι μιμνήσκη αὐτοῦ, ἢ υἱὸς ἀνθρώπου, ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν ;

<sup>193</sup> TM : גִּוֵּר אֲרִיָּה יְהוּדָה <...> כְּרַע רַבֵּץ כְּאֲרִיָּה וּבִלְבִּיא מִי יִקְיִמֶנּוּ

<sup>194</sup> TM : כֶּשֶׂה לְטֶבַח יוֹבֵל וְכֹרֵחַ לְפָנַי גִּזְיָה

<sup>195</sup> Cf. F.H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (New Testament Library), Londres, 1967 ; M. Casey, «Idiom and Translation : Some Aspects of the Son of Man Problem», *New Testament Studies*, 41, 1995, pp.164-182 ; J.-C. Loba Mkole, «Une synthèse d'opinions philologiques sur le Fils de l'homme», *Journal of Northwest Semitic Languages*, 22/1, 1996, pp.107-123. Cf. aussi *sub.* υἱὸς dans le dictionnaire de Lampe.

<sup>196</sup> Pour le traitement de cette formule chez Théodoret de Cyr, voir *supra*, p.103.

<sup>197</sup> Cf. L.R.A. van Rompay, «Gennadius of Constantinople as a Representative of Antiochene Exegesis», dans *Studia Patristica* XIX, 1989, pp.400-405.

<sup>198</sup> *Fragmenta in Genesin*, Migne, PG 85, c.1657d.

l'expression "comme lion et comme petit du lion, qui forme parallélisme, signifie la même chose : comme "Qui est l'homme, que tu t'en souviennes", ou "le fils d'homme, que tu t'en occupes" (Ps. 8:5).

Il est remarquable que la ressemblance qu'Adrien et Gennade voient entre les désignations des petits de différents animaux (Gen. 49:9, Is. 53:7) et l'usage du «fils d'homme» ne reflète aucune réalité du texte hébreu et est uniquement dû à la lecture de la Bible grecque, dont le style suggère en fait un tel rapprochement. Nous aurons encore l'occasion de parler de la réception du parallélisme biblique (cf. *infra*, pp.211-222) ; ici, nous pouvons déjà constater que la perception du parallélisme était l'un des facteurs facilitant la compréhension des mots employés dans un sens inaccoutumé et pouvait aussi être responsable de la génération des sens nouveaux. Nous supposons donc que le sens littéral de υἱὸς ἀνθρώπου se laisse bien comprendre dans le contexte du verset comme Ps. 8:5<sup>199</sup>, mais les usages comme υἱὸς ἑκατὸν ἐτῶν devaient apparaître vraiment étranges aux lecteurs.

#### 7) emploi de ἐν (dans) au lieu de σὺν (avec) :

§105. ὁ μὲν τοι μακάριος Δαυὶδ τῇ ἐν ἀντὶ τῆς σὺν κέχρηται·

Καὶ μετατίθεσθαι ὄρη ἐν καρδίαις θαλασσῶν· (Ps. 45:3)

καὶ Ἐν ὀλοκαυτώμασιν (Ps. 65:13), ἀντὶ, Σὺν ὀλοκαυτώμασιν·

Ἐν εἰρήνῃ ἐπὶ τὸ αὐτό· (Ps. 4:9)

Ἐγὼ δὲ ἐν ἀκακίᾳ μου ἐπορεύθην· (Ps. 25:1)

Ἀνέβη ὁ Θεὸς ἐν ἀλαλαγμῷ· (Ps. 46:6)

Φωνὴ Κυρίου, ἐν ἰσχύϊ, φωνὴ Κυρίου ἐν μεγαλοπρεπείᾳ. (Ps. 28:4)

Le bienheureux David utilise "dans" au lieu de "avec" :

Les montagnes chancellent aux cœurs des mers (Ps. 45:3) ;

Dans les holocaustes (Ps. 65:13), au lieu de "avec des holocaustes".

Dans la paix aussitôt (Ps. 4:9) ;

Moi, dans mon innocence j'ai marché (Ps. 25:1) ;

Le Seigneur est monté dans l'acclamation (Ps. 46:6) ;

La voix du Seigneur, dans la force, la voix du Seigneur, dans la magnificence (Ps. 28:4).

Ps. 45:3 (TM. Ps. 46:3), : ובמוט הרים בלב ימים

Ps. 65:13 (TM. Ps. 66:13), אבוא בדרך בעולות,

Ps. 4:9, בשלום יחדו אשכבה,

Ps. 25:1 (TM. Ps. 26:1), כי אני בחמי הלכתי,

Ps. 46:6 (TM. Ps. 47:6), עלה אלהים בתרועה,

Ps.28:4 (TM. Ps. 29:4), : קול-ימי בכח קול ימי בהדר :

Les substitutions de ce type, introduites par ἀντὶ sont communes dans les *Scholies*. Tout peut être substitué de cette manière : nombre, genre, temps des verbes et mots entiers. Voici quelques exemples concernant le problème des prépositions.

<sup>199</sup> Dans sa *Paraphrase du Psautier*, Apollinaire de Laodicée a gardé le sens littéral du mot υἱὸς de ce verset : τίς γὰρ ἦν ἄνθρωπος, ἐπεὶ μιμνήσκεαι αὐτοῦ,

ἢ πάσις ἄνθρωπον, ὅτι οἱ καὶ ἐπίσκοπός ἐσσι ;

Cf. A. Ludwig (éd.), *Apollinarii Metaphrasis ...*, p.21.9-10.

*Scholies sur l'Iliade*<sup>200</sup>:

N 162, ἐν καυλῷ: ἀντὶ τοῦ κατὰ τὸν καυλόν ...

"dans la douille" au lieu de "le long de la douille"

M 77a<sup>2</sup>, πρυλέες σὺν τεύχεσι <θωρηχθέντες>: ἡ σὺν ἀντὶ τῆς ἐν, ὡς τὸ "τὴν μὲν ἐγὼ σὺν νηὶ τ' ἐμῇ".

"soldats armés avec des armes" - σὺν au lieu de ἐν, comme dans "moi avec mes bateaux";

Ξ 505b, <σὺν νηυσί>: ἀντὶ τοῦ ἐν νήεσσιν.

"avec les bateaux" au lieu de "dans les bateaux".

Ayant recours à une démarche du même type, Adrien se montre donc de nouveau fidèle à la tradition philologique hellénistique. Cependant, Adrien dépasse dans le même temps cette tradition, en s'appliquant à une tournure pratiquement inconnue de la littérature grecque. L'usage qu'Adrien essaie de décrire dans cette note est clairement lié à la traduction littérale par ἐν de la préposition hébraïque ׀, - traduction qui néglige ses différents emplois : instrumental, comitatif et locatif. Cet usage a été relevé par plusieurs septantistes comme un hébraïsme plus ou moins flagrant<sup>201</sup>. Pourtant, les études fondées sur une comparaison avec la norme du grec classique et/ou l'usage de la Koïnè<sup>202</sup> n'aboutissent pas à des conclusions définitives sur ces emplois<sup>203</sup> : c'est dans ce contexte que la remarque d'Adrien constitue un témoignage important - puisqu' émanant d'un lecteur hellénophone - sur la nécessité d'éclaircir le sens du ἐν *instrumentalis*. Adrien n'était pas le seul à trouver étrange l'usage de ἐν résultant du littéralisme : nous pouvons citer le commentaire de Théodore de Mopsueste à propos des passages des Psaumes que nous avons déjà vu regroupés

<sup>200</sup> H. Erbse (éd.), *Scholia græca in Homeri Iliadem (Scholia Vetera)*, I-VII, Berlin, 1969-1988.

<sup>201</sup> Cf. A. Jannaris, *An historical Greek Grammar*, Londres, 1897, §§ 1562-3 ; N. Turner, dans de J.H. Moulton, W.F. Howard et N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek*, I-III., Edimbourg, 1906-1963, vol. III, p.252 ; M. Zerwick, *Graecitas biblica, Novi Testamenti exemplis illustratur*, Rome, 1966, §§116-119 ; H. Rosén, *L'Hébreu et ses rapports avec le monde classique. Essai d'évaluation byzantine*, (Comptes rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques, Suppl. 7), Paris, 1979, p.63.

<sup>202</sup> Des usages comparables sont en effet attestés dans la Koïnè, cf. C.B. Welles, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period. A Study in Greek Epigraphy*, Londres, 1934 (réimpr. Chicago, 1974), pp.lxxv-lxxvi.

<sup>203</sup> Comme le dit F.M. Abel, «cet usage de ἐν <dans le grec biblique tardif> est d'autant moins surprenant que les classiques ont des expressions telles que ἐν ὀφθαλμοῖσι ἰδέσθαι, voir avec des yeux, ἐν λιταῖς, par des prières, ἐν δόλω, par ruse, ἐν δεσμῷ δῆσαι, lier avec des liens. Mais l'influence de l'Hébreu a certainement multiplié le nombre des cas dans le grec biblique en dehors duquel on trouverait difficilement πατάσσειν ἐν, ἀποκτείνειν ἐν, ἀγοράζειν ἐν (Rév. 5:9, 1 Chron 21:24) sauf pourtant dans les Actes apocryphes des Apôtres et l'hagiographie byzantine.» (F.M. Abel, *Grammaire du grec biblique suivie d'un choix de papyrus*, Paris, 1927, p.212.) Cf. F.C. Conybeare et StG. Stock, *Selections from the Septuagint according to the text of Swete*, Boston-Londres, 1905, §91 : «The ἐν of accompanying circumstances is not wholly foreign to classical Greek, though the extended use made of it in Biblical diction is.» (les auteurs utilisent le terme «ἐν of accompanying circumstances» pour indiquer le sens instrumental.) Voir aussi notre étude d'un passage néotestamentaire, A. Léonas, «A Note on Acts 3.25-26 : The Meaning of Peter's Genesis Quotation, dans *EIL* 76/1, 2000, pp.149-161.

chez Adrien. Dans son commentaire du Psaume 45(46)<sup>204</sup>, verset 3b<sup>205</sup>, Théodore écrit :

Τὸ δὲ ἐν καρδίαις θαλασσῶν τῇ τροπολογίᾳ ἐπόμενος λέγει· ἐπειδὴ καρδίαν πράγματος καλοῦμεν τὸ κυριώτερον, καὶ καρδίαν θαλάσσης εἶποι ἂν τις τὸν βυθὸν αὐτόν, καρδίαν εἶπε θαλασσῶν τοῦ πολλοῦ πλήθους τὴν συνδρομήν. Τὸ οὖν ἐν καρδίαις, ἀντὶ τοῦ σὺν καρδίαις, οὕτως ἀλλαχοῦ Εἰσελεύσομαι εἰς τὸν οἶκον σου ἐν ὁλοκαυτώμασιν (Ps 65(66):13), ἀντὶ τοῦ σὺν ὁλοκαυτώμασι· συνεχῶς γὰρ τῇ τοῦ «ἐν» ἀντὶ τοῦ «σὺν» φωνῇ κέχρηται.

Mais il [le Psalmiste] dit *aux cœurs des mers* par allégorie. Comme nous appelons "cœur d'une chose" sa partie principale, et comme on pourrait appeler l'abîme lui-même "cœur de la mer", il appelle *le cœur des mers* le ressemblant d'une nombreuse foule. Et donc *aux cœurs* pour avec cœurs, comme ailleurs, "*J'entre dans ta maison aux holocaustes*" (Ps 65(66):13), pour avec des holocaustes. Car il utilise continuellement le mot ἐν pour σύν.

Nous voyons que, pour Théodore de Mopsueste, avec toute son érudition biblique, ἐν pouvait difficilement prendre un sens comitatif. Pour déduire ce sens, il lui eût fallu reformuler la phrase en remplaçant le ἐν par σύν. Nous pouvons multiplier facilement les témoignages qui démontrent que le sens instrumental de ἐν devait être *spécifié* pour être compris par les lecteurs.

Théodore de Mopsueste écrit à propos de Ps 58(59):8<sup>206</sup> :

Ἴδου αὐτοὶ ἀποφθέγονται ἐν τῷ στόματι αὐτῶν, καὶ ῥομφαία ἐν τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν. <...> αὐτοὶ γὰρ φησι φθέγγονται ῥήματα διὰ τοῦ στόματος αὐτῶν καὶ τῶν χειλέων πάσης χείρονα μαχαίρας καὶ παντὸς ξίφους εὐτονώτερον πλήττειν δυνάμενα.

"Les voici qui parleront en leur bouche, et une épée est sur leurs lèvres." Il veut dire qu'ils profèrent par leurs bouches et par leurs lèvres les paroles plus méchantes que le moindre sabre et pouvant frapper plus fort que le moindre glaive.

Avant cette paraphrase Théodore reproduit la traduction de Symmaque du même verset :

Σύμμαχος δὲ φησιν Αὐτοὶ μὲν ἀποβλύζουσιν τοῖς στόμασιν ἐαυτῶν, καὶ ὡς μαχαίρας τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν.

Et Symmaque rend : Ils vomissent par leurs bouches et par leurs lèvres, semblables aux épées.

Notons que les deux versions, la paraphrase de Théodore et la traduction (révision ?) de Symmaque, suppriment le ἐν, dans leur effort pour rendre ce verset plus compréhensible.

<sup>204</sup> R.Devreesse (éd.), *Le Commentaire ..*

<sup>205</sup> διὰ τοῦτο οὐ φοβηθησόμεθα ἐν τῷ ταράσσεσθαι τὴν γῆν καὶ μετατίθεσθαι ὄρη ἐν καρδίαις θαλασσῶν.

C'est pourquoi nous ne craignons pas quand la terre est agitée, et quand les montagnes sont bouleversées au cœur des mers.

<sup>206</sup> R. Devreesse (éd.), *Le Commentaire ...*

Une autre façon de comprendre ἐν employé dans un contexte inaccoutumé était de lui substituer διὰ. Bien qu'Adrien n'y fasse pas allusion, l'équation ἐν = διὰ est aussi très fréquente chez les exégètes antiochiens. Diodore de Tarse commente ainsi le Ps. 17:30 - "Ὅτι ἐν σοὶ ῥυσθήσομαι <...> 'Εν σοὶ ἀντὶ τοῦ διὰ σοῦ («En toi je serais sauvé <...> - En toi au lieu de grâce à toi»). L. Mariès, dans son étude du *Commentaire sur les Psaumes* de Diodore, signale plusieurs substitutions de ce genre<sup>207</sup>. Ce traitement du ἐν *instrumentalis* est bien connu de Jean Chrysostome qui écrit, dans les *Homélies sur II Thessaloniens* (4.2) :

...ὅτι εἴλετο ὑμᾶς ὁ Θεὸς ἀπ' ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν ἐν ἀγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας (II Thess. 2:13). Πῶς εἰς σωτηρίαν εἴλετο; Δείκνυσιν εἰπὼν, 'Εν ἀγιασμῷ πνεύματος, τουτέστιν, ἀγιάσαι διὰ πνεύματος καὶ πίστεως ἀληθοῦς. Ταῦτα γὰρ ἡμῶν ἐστὶ τὰ συνεκτικὰ τῆς σωτηρίας· οὐδαμοῦ ἀπὸ ἔργων, οὐδαμοῦ ἀπὸ κατορθωμάτων, ἀλλὰ διὰ πίστεως ἀληθείας  
 "...car Dieu vous a élus dès le commencement, pour le salut dans la sanctification de l'esprit et la foi en la vérité" (II Thess. 2:13). Mais comment nous a-t-il élus pour le salut ? Il (sc. Paul) explique en disant "dans la sanctification de l'esprit", c'est-à-dire, sanctifier par l'esprit et la vraie foi. Ceux-ci nous sont donc suffisants pour le salut : nulle part par des œuvres, nulle part par de bonnes actions, mais par la foi en la vérité.

Dans une autre homélie (*Homélies sur l'Épître aux Hébreux*, 1.1) Jean Chrysostome écrit:

'Επ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν Ὑῖῳ. (Héb.1:1) 'Ιδοὺ πάλιν τὸ, 'Εν Ὑῖῳ, διὰ τοῦ Ὑῖου φησί, πρὸς τοὺς λέγοντας τῷ Πνεύματι τοῦτο ἀρμόζειν. 'Ορᾷς ὅτι καὶ τὸ, ἐν, διὰ ἐστὶ ; <...> Καὶ θέα πῶς συνετῶς αὐτὸ εἴρηκεν· οὐ γὰρ εἶπεν, 'Ο Χριστὸς ἐλάλησε, καίτοι γε αὐτὸς ἦν ὁ λαλήσας· ἀλλ' ἐπειδὴ ἀσθενεῖς αὐτῶν ἦσαν αἱ ψυχαί, καὶ οὐδέπω ἀκούειν ἠδύναντο τὰ περὶ τοῦ Χριστοῦ, ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν Ὑῖῳ φησί. Τί λέγεις ; ὁ Θεὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐλάλησε ; Ναί.

"A la fin de ces temps Il nous a parlé en Fils" (Héb.1:1). Voilà encore, il (sc. Paul) dit "en Fils" pour "par le Fils" contre ceux qui disent que cette expression s'applique à l'Esprit". Vois-tu que le "en" signifie "par" ? <...> Observe combien intelligemment il parle : car il n'a pas dit, "le Christ a parlé", bien que ce fût Lui qui ait parlé. Mais comme leurs âmes étaient faibles et qu'ils ne pouvaient pas encore entendre parler du Christ, il a dit "Il nous a parlé en Fils". Que dis-tu ? Le Dieu a parlé par son Fils ? Bien sûr !

Ces commentaires sont comparables, en ce qu'ils spécifient tous la signification instrumentale de ἐν. La connaissance du sens instrumental de cette préposition, comme on le voit dans ces textes, n'est pas liée à la maîtrise de la langue. Elle fait plutôt partie des instruments exégétiques de l'époque. Étant donné que ce savoir vient de l'exégèse, nous pouvons conclure avec assurance qu'il ne provient pas de la compréhension immédiate des lecteurs hellénophones. L'existence de cette démarche interprétative implique la perception d'usages de ἐν anormaux, notamment avec le sens instrumental et comitatif.

<sup>207</sup> L. Mariès, *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes* (Collection d'études anciennes), Paris, 1933., p.114. Mariès indique aussi la présence, chez Diodore, de l'équivalence ἐν - ὑπέρ (à propos des Pss. 55:13 et 93:8), *ibid*

Outre les précédents dans la philologie grecque contemporaine de nos exégètes, il est possible de citer un passage de Paul, où il suggère l'équivalence ἐν – σύν pour expliquer un verset de haute importance théologique. Il s'agit de la célèbre exégèse de la bénédiction d'Abraham en *Galates* 3:8-9,

προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφή ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός, προευγγελίσατο τῷ Ἀβραάμ ὅτι Ενευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη (Gen 12:3) (9) ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ.

D'ailleurs l'Écriture, prévoyant que Dieu justifierait les païens par la foi, a annoncé d'avance à Abraham cette bonne nouvelle: *Toutes les nations seront bénies en toi*. (9) Ainsi donc, ceux qui sont croyants sont bénis avec Abraham, le croyant.

Paul devait être conscient des différentes valeurs de la préposition **ἐν** dans la bénédiction biblique : sa lecture de la Genèse reflète cette connaissance. La présence d'une telle interprétation dans le corpus paulinien a pu inspirer non seulement la pensée théologique des Pères, mais aussi servir de modèle pour une exégèse plus proprement philologique.

De la connaissance de l'interchangeabilité de ἐν et σύν, en l'absence de recours au texte hébreu, résultait la possibilité d'attribuer le sens instrumental ou comitatif à n'importe quel ἐν dans la LXX. Citons encore une fois Théodore. A propos du Ps 59(60):12 il écrit :

Καὶ οὐκ ἐξελεύσῃ, ὁ Θεός, ἐν ταῖς δυνάμεσιν ἡμῶν <...> τὸ γὰρ ἐν ταῖς δυνάμεσιν λέγει ἀντὶ τοῦ σὺν ταῖς δυνάμεσι, τῷ ἐν ἀντὶ τοῦ σὺν συνηθῶς κεχρημένος κἀνταῦθα. <...> Τοῦτο οὖν φησιν ὅτι Οὐ συνεξελεύσῃ ἡμῖν πολεμοῦσι καὶ συμμαχήσεις ἡμῖν

"Tu ne sortiras plus, Dieu, au milieu de nos armées," <...> en fait "au milieu de nos armées" signifie "avec nos armées", en utilisant le ἐν pour σύν de façon accoutumée ici aussi <...> Il dit donc, "Tu n'iras pas à la guerre avec nous et ne nous assisteras pas dans le combat."

Ici, la nécessité de remplacer ἐν par σύν nous semble plutôt théologique : Dieu ne doit pas être «au milieu de l'armée» (un anthropologisme !), mais *avec* une armée. Ce qui nous intéresse dans cette exégèse c'est la liberté avec laquelle elle ajoute le sens comitatif. De même, chez Adrien et chez Théodore de Mopsueste, nous avons vu le sens comitatif («avec des cœurs») attribué à un verset (Ps. 45[46]:3) qui ne parle que des montagnes qui chancellent au sein de la mer (locatif, au moins, au niveau du sens primaire : : **יָמִים בְּלִבְ הַרִים וַיִּמְוָהוּ**). Ainsi, la référence à l'hébreu, introduite pour éclaircir les obscurités de la Bible grecque, commençait elle-même à fonctionner comme générateur de significations nouvelles par rapport au texte-source.

### III. Les tournures spécifiques.

1) des mots redondants : ἰδοὺ, πλὴν, σὺν, γάρ. :

§104. Τὸ ἰδοὺ κατὰ περισσείαν πολλάκις λέγει· ὥς τὸ

Ἴδοὺ γὰρ ἀλήθειαν ἠγάπησας· (Ps. 50:8)

Ἴδοὺ ἡ Παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει. (Is. 7:14, Mt. 1:23)

Καὶ τὸ πλήν, οὐδὲν ὅλως συμβαλλόμενον· ὥς τὸ  
 Πλήν μάτην ταράσσεται. (Ps. 38:7)  
 Καὶ τὸ σύν· ὥς τὸ  
 Κύριος ἐξετάζει σύν τὸν δίκαιον καὶ σύν τὸν ἀσεβῆ· (Ps. 10:5<sup>208</sup>)  
 Σύν τὸν δίκαιον καὶ σύν τὸν ἀσεβῆ κρινεῖ ὁ Θεός. (Eccl. 3:17)  
 Καὶ τὸ γάρ ὥς τὸ  
 Φωνὴν ἔδωκαν αἱ νεφέλαι, καὶ γὰρ τὰ βέλη σου διαπορεύονται·  
 (Ps. 76:18)  
 Καὶ γὰρ ἀπειθοῦντας τοῦ κατασκηνώσαι· (Ps. 67:19)  
 Ὅτι γὰρ ἀδελφός μου εἶ. (Gen. 29:15)  
 Il dit souvent "voici" par redondance, comme :  
 Car voici, tu as aimé la vérité (Ps. 50:8) ;  
 Voici, la vierge concevra en son sein (Is. 7:14, Mt. 1:23).  
 Et "sauf", qui ne contribue absolument à rien, comme :  
 Sauf, il n'est pas inquiété en vain (Ps. 38:7) ;  
 Et "avec", comme :  
 Le Seigneur enquête avec le juste et avec l'impie (Ps. 10:5<sup>209</sup>) ;  
 C'est avec le juste et avec l'impie que Dieu jugera (Eccl. 3:17).  
 Aussi "en effet", comme :  
 Les nuées ont donné de la voix, et en effet tes flèches filent (Ps. 76:18) ;  
 Ceux qui refusent en effet de s'établir (Ps. 67:19) ;  
 Parce qu'en effet tu es mon frère (Gen. 29:15).  
 TM. Ps. 51(50):8, תָּמָא חֲפָצָא  
 TM. Is. 7:14, הִנֵּה הַעֲלֵמָה חָרָה  
 TM. Ps. 39(38):7, אֶת־הַבֶּל יִהְיֶינָה  
 TM. Ps. 11(10):5, יִי צָדִיק יִבְחַן וְרָשָׁע  
 TM. Eccl. 3:17, אֶת־הַצָּדִיק וְאֶת־הָרָשָׁע יִשְׁפֹּט הָאֱלֹהִים  
 TM. Ps. 77(76):18, קוֹל נִתְּנוּ שִׁקְרִים אֶת־צִצְיָךְ יִתְּחַלְכוּ :  
 TM. Ps. 68(67):19, וְאֵין סוֹדֵרִים לְשֹׁכֵן  
 TM. Gen. 29:15, הִנֵּה יָאָחִי אָחִי

La *περισσειά* (redondance) était une notion courante de la tradition philologique grecque<sup>210</sup>. Indiquer des mots, des prépositions et des particules redondants était la préoccupation permanente des scholiastes. Citons quelques exemples tirés des *Scholies* à Pindare<sup>211</sup> :

O.IV.14c. ὁ δὲ τὲ σύνδεσμος περισσός·

la conjonction *τὲ* est redondante ;

O.IV.40c. τὸν καὶ σύνδεσμον ὑπερβιβαστέον· ἢ περισσός ἐστίν.

il faut transposer la conjonction *καὶ*, ou bien elle est redondante,

<sup>208</sup> Adrien cite ce verset sous une forme qui ne nous est pas connue : s'agit-il d'une citation imprécise, faite de mémoire ? Le substrat hébreu ne justifie pas la présence de *σύν* dans le grec, ce qui semble étayer l'hypothèse d'une citation imprécise faite par analogie.

<sup>209</sup> Cf. la note précédente.

<sup>210</sup> Cf. B. Weiske, *Pleonasmi græci sive commentarius de vocibus quæ in sermone græco abundare dicuntur*, Leipzig, 1807.

<sup>211</sup> A.B. Drachmann (éd.), *Scholia vetera in Pindari carmina*, I-IV (Teubner), Amsterdam, 1966-69.



O.IV.3k. περισσὸς δὲ ὁ γάρ σύνδεσμος.

la conjonction γάρ est redondante ;

Ajoutons à ce témoignage celui des *Scholies à l'Iliade*<sup>212</sup> :

B 297. περιττεύει δὲ ὁ καὶ σύνδεσμος.

la conjonction καὶ est redondante,

Γ 445. πλεονάζει ὁ καί.

καὶ est pléonastique

Ψ 9. ὁ γὰρ γέρας· ὅτι ἀντὶ <τοῦ> 'τὸ γὰρ γέρας'. ἡ περισσὸς ὁ γάρ.

"ce qui est l'honneur" au lieu de "car l'honneur", ou bien γάρ est redondant.

Ces exemples éclairent les fondements de la méthode d'Adrien. Signaler les usages redondants faisait partie de son instrumentaire philologique. Cependant, les tournures qu'il indique ainsi ne sont pas toujours de même nature que celles relevées par les philologues païens. Essayons d'examiner un par un les usages catalogués dans ce long paragraphe de l'*Isagogè*.

- L'emploi fréquent de «voici» (τίτι - ἰδοῦ) est un trait bien connu de la langue biblique. Adrien percevait cet usage, dans certains contextes, comme explétif ; le commentaire de Théodore de Mopsueste, *In Ps. 50:7*<sup>213</sup>, témoigne d'une même perception de cette tournure :

Ἰδοὺ γὰρ ἐν ἀνομίαις συνελήφθην ... Τὸ δὲ Ἰδοὺ ἀπὸ τοῦ ἑβραϊκοῦ ἰδιώματος πρόσκειται, ἐπεὶ μηδὲ πρόκειται αὐτῷ εἰπεῖν τι δεικτικῶς.

«Car me voici enfanté dans les iniquités» ... Le mot "voici" repose sur l'hébreu puisque il ne se trouve exprimer aucun sens de manière explicite.

La technique de la traduction littérale est évidemment responsable de la fréquence de cette interjection dans le texte grec.

- L'usage pléonastique de πλὴν est illustré, dans l'*Isagogè*, par un seul exemple. Il est possible, cependant, de mieux comprendre la difficulté des lecteurs grecs, dont témoigne Adrien, en s'appuyant sur les notes de Théodore de Mopsueste et Diodore de Tarse. Le verset du Ps. 38:7, cité par Adrien, a suscité de commentaires semblables chez ces deux auteurs. Chez Diodore, nous lisons<sup>214</sup> :

Τὸ πλὴν <...> οὐδεμίαν εἰσφέρει διάνοιαν· ἀπὸ γὰρ τοῦ ἑβραϊκοῦ ἐπισύρεται.

Le mot "sauf" ne comporte aucun sens, puisqu'il s'est infiltré à partir de l'hébreu.

<sup>212</sup> H. Erbse (éd.), *Scholia græca in Homeri Iliadem (Scholia Vetera)*, I-VII, Berlin, 1969-1988.

<sup>213</sup> R. Devreesse (éd.), *Le Commentaire...*, p.337.27-29. Cf. de semblables remarques au sujet des Ps. 48:16 (citée plus bas), Ps. 53:6 (p.349.18), Ps. 54:8 (p.355.8), Ps.58:8 (p.384.11).

<sup>214</sup> J.-M. Olivier (éd.), *Diodori...*, p.236. Remarquons que la note de Diodore se rapporte également à l'usage de πλὴν dans le verset précédent (38:6c). Diodore a commenté de même façon l'usage de πλὴν dans les Pss. 31:6, 61:5, 67:22, 139:14.



révisions aussi bien que sa thèse de l'oubli, à partir d'Origène, du rôle d'Aquila dans la traduction de l'Ecclésiaste<sup>220</sup>. Le fait qu'Adrien croyait trouver dans les Psaumes des usages typiquement «aquiléens» implique que lui et son école avaient peut-être plus de contact avec les textes provenant de l'école d'Aquila.

- L'attention portée par Adrien aux emplois de γάρ a pu être guidée par les remarques des scholies sur le même mot (voir *supra*, p.183). L'usage pléonastique de γάρ est bien attesté dans le grec classique<sup>221</sup>. L'emploi inusité de ce mot dans la Bible a été remarqué aussi par Théodore de Mopsueste, *In Ps. 70:22*<sup>222</sup> :

Καὶ γὰρ ἐγὼ ἐξομολογήσομαί σοι ἐν λαοῖς, Κύριε. Τὸ γὰρ οὐ πάντως κατὰ ἀκολουθίαν κεῖται, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ ἰδιώματος πολλαχοῦ προσέριπται, – ὡς τὸ Γῆ ἐσείσθη καὶ γὰρ οἱ οὐρανοὶ [Ps. 67:9], ἀντὶ τοῦ Γῆ ἐσείετο καὶ οἱ οὐρανοὶ. Οὕτως κἀνταῦθα Καὶ γὰρ ἐγὼ, ἀντὶ τοῦ καὶ ἐγὼ.

«Moi aussi en effet je te rendrai grâce parmi les nations, Seigneur». "En effet" n'est pas toujours utilisé pour marquer la cohérence, mais intervient souvent pour des raisons de style. Pareillement, «la terre trembla et en effet les cieux»[Ps. 67:9], au lieu de "la terre et les cieux tremblaient". De même manière, ici : "moi aussi en effet" au lieu de "moi aussi".

Les mots hébreux représentés par γάρ varient : dans la plupart des cas c'est  $\text{וְ}$  (Pss. 77:18 et 68:19, chez Adrien et Ps. 68:9 cité chez Théodore), mais dans Gen. 29:15 c'est évidemment  $\text{וְ}$ , alors qu'en le Ps. 71:22 commenté par Théodore, il s'agit de la traduction de la particule  $\text{וְ}$ . Ainsi, autant il est clair que l'emploi de γάρ était souvent de quelque façon hors de contexte, autant il est difficile de déterminer si son origine peut être mise en rapport avec quelque littéralisme concret.

## 2) emploi du mot οὐρανός au pluriel au lieu du singulier :

§72. Τὸν οὐρανὸν πολλάκις οὐρανὸς καλεῖ· ὡς τὸ Αἰνεῖτε τὸν Κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν.

Souvent il appelle "cieux" le ciel, comme : Louez le Seigneur depuis les cieux (Ps 148:1).

TM. Ps. 148:1,  $\text{שְׁמַיִם}$

La Concordance de Hatch-Redpath nous apprend que la traduction la plus fréquente de  $\text{שְׁמַיִם}$ , dans la LXX, est οὐρανός au singulier, alors que la traduction par le pluriel οὐρανοί est assez rare. Nous rencontrons cette traduction presque uniquement dans les Psaumes (Pss. 2:4, 8:2,4 [NB le singulier dans 8:9], 32:6, 49:6, 143:5, 148:1,4, voir aussi Prov. 3:19 et 8:26). La source de cet usage est de toute évidence le souci de préserver dans la traduction le nombre du mot hébreu  $\text{שְׁמַיִם}$ . Le refus de l'équivalent *standard* suggère un littéralisme délibéré de la part du traducteur. Ce littéralisme nous est connu aussi par Aquila qui souvent rendait  $\text{שְׁמַיִם}$  par οὐρανοί<sup>223</sup>. La stratégie d'Aquila était de traduire  $\text{שְׁמַיִם}$  normalement par un

<sup>220</sup> *Op. cit.*, p. 30.

<sup>221</sup> Nous renvoyons à l'étude de Weiske pour les autres exemples, cf. B. Weiske, *Pleonasmī græci sive commentarius de vocibus quæ in sermone græco abundare dicuntur*, Leipzig, 1807, pp.177-179.

<sup>222</sup> R. Devreesse (éd.), *Le Commentaire...*, p.468.12-15.

<sup>223</sup> Cf. J. Reider et N. Turner, *An Index to Aquila* (Sup. VT, 12), Leyde, 1966, p.179.

singulier mais de toujours le traduire comme pluriel quand ce mot gouvernait un verbe employé au pluriel dans l'hébreu. Il semble que la compréhension de  $\text{שָׁמַיִם}$  comme un pluriel faisait partie d'une tradition commune à Aquila et à quelques traducteurs de la LXX. Le Nouveau Testament témoigne aussi de l'usage fréquent du singulier. Les deux formes y sont pourtant interchangeables, ainsi la prière de Jésus emploie le pluriel -  $\acute{o} \acute{\epsilon}\nu \tau\acute{o}\iota\varsigma \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\iota\varsigma$  (Matt 6:9), mais aussi le singulier -  $\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\nu \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\omega}\nu \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\pi\iota \gamma\eta\varsigma$  (Matt 6:10). Et nous y rencontrons le pluriel dans une expression d'importance cruciale comme  $\eta \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha \tau\acute{\omega}\nu \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\omega}\nu$ <sup>224</sup>. Pourtant, la difficulté de l'usage d' $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{o}\varsigma$  au pluriel semble être confirmée par le fait que cet usage a été repéré dans plusieurs commentaires patristiques :

Diodore de Tarse (sur Ps. 18:2<sup>225</sup>) :

Εἰ δὲ τὸν οὐρανὸν ὁ Δαυεὶδ οὐρανούς ἐκάλεσεν, καὶ τοῦτο οὐ ξένον τῆς γραφῆς οὐδὲ ἀλλότριον. Εἴωθεν γὰρ ἐν πολλοῖς τὸν ἕνα πληθυντικῶς καλεῖν· ἰδίωμα δὲ ἐστὶν ἐβραϊκὸν τὸ τὰ ἐνικὰ ὡς πληθυντικὰ ἐκφέρειν ...

Et si David a appelé le ciel "les cieux", ceci même n'est ni étranger ni contraire à l'Écriture. En effet sa coutume est souvent de traiter le singulier comme pluriel. C'est une particularité hébraïque d'exprimer l'unique comme multiple ...

Théodore de Mopsueste (sur le Ps. 32:6<sup>226</sup>) :

Εἰ δὲ πληθυντικῶς λέγει οὐρανούς οὐ θαυμαστόν· ἔθος γὰρ τῷ ἐβραίῳ πληθυντικῶς καλεῖν τὸ ἐνικόν. Τούτου δὴ πρόσεστί τι καὶ ἡμῖν τοῦ ἔθους, ὃ καὶ μάλιστα ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ποιεῖν εἰώθαμεν καὶ ἐν ταῖς πρὸς τοὺς πολλοὺς διαλέξεσιν, ὧν γὰρ εἰς ὁ γράφων γράφομεν καὶ προσαγορεύομεν πληθυντικῇ τῇ ἐκδόσει κεχρημένος.

Mais s'il dit "les cieux" au pluriel, ce n'est pas étonnant : c'est l'usage de l'hébreu de désigner au pluriel ce qui est singulier. Quelque chose de cet usage nous est aussi connu : nous faisons d'habitude cela surtout dans les lettres et dans les entretiens publics, en utilisant les pluriels "nous écrivons" et "nous disons", alors que celui qui écrit est seul.

Théodoret de Cyr (sur le Ps. 148:4<sup>227</sup>) :

Πληθυντικῶς δὲ τοὺς οὐρανούς ὠνόμασεν, οὐ πολλοὺς τούτους εἰδώς, ἀλλὰ τῇ Ἑβραίων ἀκολουθήσας φωνῇ· πληθυντικῶς γὰρ τοὺτους ἐκεῖνοι καλοῦσιν, ὡς ἡμεῖς Ἀθῆνας, καὶ τὰς Θήβας.

Il dit "les cieux" au pluriel, non parce qu'il les pense multiples, mais pour suivre la langue hébraïque : car ceux-ci les désignent au pluriel, comme nous Athènes ou Thèbes.

Tous ces témoignages démontrent clairement que l'usage d' $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{o}\iota$  au pluriel arrêta de quelque façon l'attention des exégètes. Nous supposons que la nécessité de rendre raison de ce pluriel était aussi à l'arrière-plan de la pensée d'Origène : dans le

<sup>224</sup> Cf. Matt. 3:2, 4:17, 5:19 etc. Seul Matthieu emploie cette expression de façon accoutumée : les autres évangélistes utilisent d'autres formules.

<sup>225</sup> J.-M. Olivier (éd.), *Diodori...*, p.109.42-110.45, cf. in Ps. 148:4.

<sup>226</sup> R. Devreesse (éd.), *Le Commentaire...*, p.148.28- 149.5.

<sup>227</sup> Migne, PG 80, c.1988d, cf. la même remarque dans son commentaire de Ps. 18:2, *ibid.*, c.992b-d.

*Traité de la prière* (23.4), de manière fort obscure il explique que la phrase «Notre Père qui es aux cieux» signifie la présence de Dieu dans les consciences de ses fidèles (d'où le pluriel : ὡς οὖν ἐν τοῖς ἁγίοις ἐνοικεῖ, οὕτως καὶ ἐν οὐρανῷ - comme il habite dans les saints, ainsi [dans le même sens] dans le ciel<sup>228</sup>). L'interprétation origénienne du *Notre Père* a des échos dans la littérature postérieure<sup>229</sup> et pouvait aiguïser l'attention des exégètes pour des usages d'οὐρανός au pluriel.

D'autre part, l'étonnement des lecteurs devant cet usage pouvait avoir pour origine leur seule sensibilité linguistique : dans ce cas là, nous serions autorisés à parler de cet usage comme d'un hébraïsme. Il est vrai que dans l'usage normatif le grec ne semble pas employer le pluriel d'οὐρανός. Le philosophe Anaximandre (première moitié du VI<sup>e</sup> s. av. J.-C.) est, à notre connaissance, le seul auteur classique à s'en servir<sup>230</sup>, or c'est justement l'usage d'οὐρανός au pluriel qui a fourni à W. Burkert<sup>231</sup> une autre preuve de l'influence orientale chez Anaximandre. D'après Burkert, pour établir sa cosmologie, ce philosophe puisait dans des sources persanes (accessibles peut-être en langue araméenne) et reproduisait fidèlement leur terminologie<sup>232</sup>.

Remarquons cependant que les commentaires sur l'usage irrégulier du nombre sont abondamment présents dans la littérature des scholies hellénistiques. Pour n'en citer que quelques exemples :

*Scholie à Iliade I.354a*<sup>233</sup>

Σκαίᾱς τε πύλας: ὅτι πληθυντικῶς εἶπε τὴν πύλην μίαν οὖσαν.  
"vers les portes Scéennes" - puisqu'il s'exprime au pluriel alors que la porte est une.

*Scholie à Iliade A.14a*

στέμματα: ὅτι ἔθος αὐτῷ πληθυντικῶς ἀντὶ τοῦ ἐνικῶς λέγειν  
"guirlandes" - parce que c'est son usage de s'exprimer au pluriel au lieu du singulier.

Nous trouvons de semblables remarques dans les scholies à Pindare<sup>234</sup>:

<sup>228</sup> *Traité de la prière*, 23.4, dans P. Koetschau (éd.), *Origenes Werke. Zweiter band. Buch V-VII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet* (GCS), Leipzig, 1899, p.352.15-16. Nous avons aussi consulté la traduction de G. Bardy dans son livre *Origène, De la prière, Exhortation au martyre. Introduction, traduction et notes* (Bibliothèque patristique de spiritualité), Paris, 1932.

<sup>229</sup> Cf. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques* XXIII, 11 (PG 33, c.1117b) ; cf. aussi Augustin, *De Sermone Domini in monte secundum Matthæum* II.5.(17) : qui es in coelis : id est, in sanctis et iustis. (PL 34, c.1276.)

<sup>230</sup> Fr. 9.7, 10.3, 11.3, 11.7, 17.13, dans H. Diels et W. Kranz (éds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol 1, Berlin, 1951, pp.82-84.

<sup>231</sup> W. Burkert, "Iranisches bei Anaximandros", dans *Rheinisches Museum für Philologie*, 106, 1963, pp.97-134.

<sup>232</sup> Burkert compare la démarche linguistique d'Anaximandre avec celle des LXX, *ibid.*, p.103n.19. Voir aussi du même auteur *La tradition orientale dans la tradition grecque*, Paris, 2001, p.65.

<sup>233</sup> H. Erbse (éd.), *Scholia Græca in Homeri Iliadem (Scholia Vetera)*, I-VII, Berlin, 1969-1988.

<sup>234</sup> A.B. Drachmann (éd.), *Scholia vetera in Pindari carmina*, I-IV (Teubner), Leipzig, 1903-1927, (reimpr. Amsterdam, 1966-69). Cf. aussi O.IX.82a et P. Hummel, *La syntaxe de Pindare* (Bibliothèque de l'information grammaticale), Louvain-Paris, 1993.

O. VI.115a: ἔθος δὲ τῷ Πινδάρῳ κατὰ τοῦ ἐνὸς τάσσειν τὸ πληθυντικόν.

c'est la coutume de Pindare d'employer le pluriel pour le singulier.

P. II.100a: ...συνήθως δὲ ὁ Πίνδαρος πληθυντικοῖς ἐνικὰ ἐπήνεγκεν.

Pindare remplace d'habitude les singuliers par des pluriels.

Les expressions des scholiastes ressemblent beaucoup aux formules des exégètes bibliques que nous avons évoquées plus haut. Surtout, l'insistance de nos auteurs sur le fait que l'hébreu emploie *de façon accoutumée* le pluriel pour le singulier fait penser aux généralisations identiques du scholiaste. (D'ailleurs, en ce qui concerne la Bible, cette affirmation semble mal fondée. Les Antiochiens ne donnent comme exemple qu'*οὐρανοί* et il nous semble impossible d'en trouver un autre<sup>235</sup>. Il est intéressant de noter qu'Adrien est plus prudent à cet égard : il ne traite que *δοῦρανός*.)

Il est donc clair qu'outre l'intuition linguistique, l'intérêt d'Adrien pour l'usage de «ciel» au pluriel était éveillée par les mêmes considérations que celles que l'on trouve dans les Scholies. Cela n'en fait pas moins d'*οὐρανοί* un «hébraïsme», la comparaison avec des Scholies nous renseignant sur le mécanisme de la perception linguistique.

Le recours à l'hébreu pour fixer le sens d'*οὐρανοί* pouvait être aussi motivé par le souci d'éviter toute référence à des cosmologies hétérodoxes<sup>236</sup>, voire gnostiques, où le nombre des cieux se multipliait. Dans la littérature religieuse de l'époque le nombre des cieux pouvait être de trois (2 *Cor.* 12:2, *Testament de Lévi* 2.7-10 et *Apoc. de Moïse* 37), cinq (3 *Baruch* 11:1-2), sept (*Ascension d'Isaïe* VII-IX), dix (2 *Enoch* 22) et même de 955 en 3 *Enoch* 48.1. L'idée de dualité des cieux était également connue des commentateurs patristiques (voir Diodore de Tarse, *In Ps.* 18:2<sup>237</sup>, Théodore de Mopsueste, *In Ps.* 18:2<sup>238</sup>). Les gnostiques étaient surtout suspects d'abus dans leurs spéculations cosmologiques ; ainsi, Irénée accuse Basilide d'avoir créé un système demandant un nombre infini de cieux (cf. Irénée de Lyon, *Adversus Haereses*, II.35.1).

Résumons les données relevées. L'emploi d'*οὐρανοί* au pluriel dans la LXX semble résulter du littéralisme de la traduction. Cet usage est inaccoutumé même dans le contexte du grec de la LXX. Cependant, le fait qu'Adrien (et d'autres commentateurs) l'ait remarqué peut s'expliquer par trois facteurs 1) l'instinct linguistique primaire ; 2) l'analogie avec les notes des Scholies ; 3) les considérations théologiques.

<sup>235</sup> La seule explication des affirmations des Antiochiens que nous pouvons avancer, à titre d'hypothèse, est qu'ici ils pensaient, en vérité, aux collectifs de l'hébreu qui peut exprimer le pluriel par le singulier. La confusion est donc due à la connaissance très limitée de l'hébreu qui se réduisait peut-être à un vague savoir de la divergence entre les formes d'expression du nombre en grec et en hébreu, et qui était projetée sur les divers cas particuliers.

<sup>236</sup> Remarquons que déjà dans l'usage grec profane, le mot *οὐρανός* pouvait signifier Dieu par métonymie : l'expression familière *νῆ τὸ οὐρανόν*, «par le ciel» revient souvent dans les comédies d'Aristophane, cf. *Ploutos*, 267 et 366.

<sup>237</sup> *Op. cit.*, p.109.38-42.

<sup>238</sup> *Op. cit.*, p.117.1-5.

### 3) *πρωὶ πρωὶ* signifiant «vite» :

§87, Τὸ πρωὶ ἐπὶ ταχυτῆτος ἐκκλαμβάνει πολλάκις· ὥς τό, βοηθήσει αὐτῇ ὁ θεὸς τὸ<sup>239</sup> πρὸς πρωὶ πρωὶ· (Ps. 45:6) καὶ τό, πρωὶ πρωὶ δώσει τὸ κρίμα αὐτοῦ (Soph. 3:5), τουτέστιν ἐκ τοῦ παραυτίκα·

Il utilise souvent "dès le matin" pour "rapidité", comme :

Dieu l'aidera dès le matin dès le matin (Ps. 45:6) ;

Dès le matin matin il donnera son jugement (Soph. 3:5), c'est-à-dire "aussitôt".

La répétition de *πρωὶ* est relativement fréquente dans la Bible grecque : on la trouve en Ex. 16:21, 30:7, 36:3, Lev. 6:5(B), 2 Reg. 13:4, 1 Chr. 9:27, Is. 28:19, 50:4(Σ).

Presque partout cette formule sert de traduction littérale de l'hébreu *בבקר בבקר* (sauf en 1 Chron 9:27, où le substrat est *לבקר לבקר*, et en Ps. 45:6, cité chez Adrien, où on trouve *לבפנות בבקר*). Cet emploi de la répétition pour exprimer la continuité ou la répétition est normal en hébreu<sup>240</sup>, où il est parfois difficile de distinguer entre le sens de «tous les matins» et celui de «chaque matin», pour certains usages de *בבקר בבקר*.

L'usage dont parle l'*Isagoge* est donc bien attesté dans la Bible grecque. Remarquons que le contexte de toutes ces occurrences permet, en principe, la substitution, proposée par Adrien («à l'aube» = «vite»), et même semble la suggérer dans les cas où il s'agit de l'avènement du jugement ou de l'aide de Dieu, comme c'est le cas dans Ps. 45:6, Soph. 3:5, Is. 28:19. Il est aussi à noter que le mot *πρωὶ* peut avoir le sens de «trop tôt»<sup>241</sup> qui nous rapproche de quelque manière de la signification proposée par l'*Isagoge*. Avant de procéder à l'examen de ce tour du point de vue du grec, penchons-nous sur le contexte linguistique plus vaste dans lequel s'inscrit la répétition de *πρωὶ*. Les langues sémitiques emploient souvent l'itération pour exprimer les différents aspects de l'intensité. Ainsi, décalquant les tournures hébraïques, la Septante a recours à un certain nombre de répétitions qui peuvent concerner également les noms, les verbes, les nombres et les adverbes et dont voici quelques exemples<sup>242</sup> :

- répétition des noms : Gen. 14:10, ἡ δὲ κοιλάς ἡ ἀλυκὴ φρέατα φρέατα ἀσφάλτου· («Or la vallée salée, ce sont des puits des puits de bitume» ; voir Ex. 8:10(14), Num. 9:10, 4 Reg. 3:16, 17:29, Ps. 86:5(?), Zach. 12:12, voir aussi Mark 6:39).

<sup>239</sup> Cet usage de l'article neutre avec les adverbes (comme τὸ *πρωὶ πρωὶ*) est signalé par E. Mayser comme une marque de substantif commune à la Koïnè (cf. Gen. 40:6, Lev. 24:4, Juges 19:27 et notamment Ex. 30:7), E. Mayser, *Grammatik der Griechische Papyri* ..., t.II, Berlin-Leipzig, 1926, p.13.

<sup>240</sup> Gesenius-Kautzsch, *Grammaire* ..., §123c-e ; P. Joüon - T. Muraoka, *A Grammar* ..., § 135d-e.

<sup>241</sup> LSI s.v. *πρωί* 3 : «too soon, too early» ; cf. *Parménide*, 135C : Πρῶ γάρ, εἰπεῖν, πρὶν γυμνασθῆναι, ὃ Σώκρατες, ὀρίζεσθαι ἐπιχερεῖς καλόν ... «C'est que tu t'es essayé avant l'heure, Socrate, et sans entraînement préalable, à définir le beau ... (A. Diès (éd.) *Platon. Œuvres complètes, Tome VIII - Ire partie, Parménide* (CUF), Paris, 1991, p. 69.). Cf. aussi Eschyle, *Prom.* 696, Aristophane, *Guêpes*, 104.

<sup>242</sup> Remarquons cependant, que la traduction littérale qui reproduit le redoublement n'était pas la seule façon de traduire : souvent les traducteurs suppriment la répétition ou bien expriment l'emphasis de l'hébreu par quelque autre moyen, cf. Gen. 7:19, Num. 3:8, 8:16.

- des verbes : Is. 51:17, Ἐξεγείρου ἐξεγείρου ἀνάστηθι, Ἱερουσαλὴμ (Réveille-toi, réveille-toi, lève-toi, Jérusalem) ; voir aussi Rév. 14:8, 18:2, Jean 19:6)
- des nombres : Gen. 6:19, δύο δύο ἀπὸ πάντων εἰσάξεις εἰς τὴν κιβωτὸν («tu feras entrer dans l'arche deux par deux de toutes les espèces» ; voir Gen. 6:20, 7:2,3,9,15).
- des adverbes : Gen. 17:6, καὶ ἀύξανῶ σε σφόδρα σφόδρα («Et je te ferai croître beaucoup beaucoup» ; voir Ex. 1:7, 23:30, Judith 4:2 et Gen. 7:19).

Remarquons qu'une répétition de ce type ne crée normalement pas d'obscurité et ne présente pas de difficulté grave pour la compréhension. C'est plutôt sur le plan du style que pouvait provenir la critique de tels usages. Quant à l'étude de ces dédoublements dans la linguistique grecque, il est à noter que les travaux classiques sur le grec biblique, comme ceux de H.St.J. Thackeray, de J.H. Moulton et ses successeurs dans la *Grammar of New Testament Greek*, de F. Blass et A. Debrunner, d'A. Jannaris et d'autres, tendent à atténuer l'apport du littéralisme dans le texte de traduction. En ceci, ces chercheurs suivaient le courant de l'époque marquée par les découvertes d'A. Deissmann et une forte réaction contre l'école ancienne qui trouvait des hébraïsmes partout dans le texte de la Septante, tout en lui imposant une norme linguistique venue d'une autre époque de la langue. Cet enthousiasme deissmannien explique quelque peu le traitement sommaire qu'ont reçu les usages itératifs du grec biblique dans la recherche moderne où l'on se borne d'ordinaire à affirmer, sur la base de données souvent vagues, leur conformité avec l'usage grec. Certes, on trouve, dans les textes extra-bibliques, surtout dans les papyrus, des parallèles à maintes tournures de la Septante : pourtant, ceci ne nous dispense pas d'un examen plus attentif, ne serait-ce que parce que la notice de l'*Isagogè* d'Adrien nous signale une compréhension toute particulière de la répétition, au moins dans un cas particulier. Nous allons donc dresser un bilan des usages itératifs dans le grec non-biblique<sup>243</sup>.

1° La duplication (l'usage itératif) y est employée pour exprimer la distribution à propos des nombres : un exemple se trouve déjà chez Eschyle (*Les Perses*, 981, μυρία μυρία πεμπαστάν, - «qui comptait par myriades»), et les papyrus en livrent toute une moisson - P.Oxy I.121.19<sup>244</sup> (III s. après J.-C.), δῆσθι τρία τρία, «lier par trois» [les branches], voir aussi P.Oxy VI 886.19-20<sup>245</sup> (III s. ap. J.-C.). Remarquons cependant, que les témoignages nous manquent pour parler du même usage à propos des noms : leur répétition ne suggérerait pas forcément un sens distributif<sup>246</sup>.

<sup>243</sup> C.F.D. Moule (dans *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge, <sup>2</sup>1959, p.208) signale l'existence de la duplication, par intensité, de préfixe, dans le grec. Comme exemple il cite προπροκυλίνδομαι (rouler devant) dans *L'Iliade*, 22.221 et dans *l'Odyssée*, 17.525, mais voir aussi les verbes προπροθέω (courir en avant), προπροβιάζομαι (attaquer le premier) etc.

<sup>244</sup> Cf. B.P. Grenfell et A.S. Hunt (éds.), *The Oxyrhynchus Papyri, Part I (N°1-207)* (Egypt Exploration Fund, Græco-Roman Branch), Londres, 1898, p.188.

<sup>245</sup> Cf. B.P. Grenfell et A.S. Hunt (éds.), *The Oxyrhynchus Papyri, Part VI (N°845-1006)* (Egypt Exploration Fund, Græco-Roman Branch), Londres, 1908, p.201.

<sup>246</sup> Comme l'affirment, évidemment par inférence, A. Jannaris, *An Historical Greek Grammar ...*, London, 1897, (<sup>2</sup>Hildesheim-New York, 1987), §666 ; J.H. Moulton, W.H. Howard et N. Turner, *Grammar of New Testament Greek, vol. I, III*, Édinburgh, 1909-1963, vol I, p.97, vol. II, p.270, vol. III, p.187.



2° La répétition des adjectifs (soit pour exprimer le superlatif, soit juste par emphase) revient souvent dans les textes religieux helléno-égyptiens, où les adjectifs réitérés figurent toujours dans les titres de divinités diverses : P.Teb 63.5<sup>247</sup> (II s. ap. J.-C.), [Σ]ούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου - «du très grand dieu Soukhos» ; PGM V, 12, ὁ μέγας μέγας Σάραπισ ; P.Londres 338.6-7<sup>248</sup> (170 ap. J.-C.), Σοκνοπαιου θεοῦ μεγάλου μεγάλου - et ainsi de suite<sup>249</sup>. Le contexte strictement théologique des itérations de ce type suggère qu'elles sont simplement des traductions du formulaire égyptien, dont la tendance à répéter les épithètes nous est connue autrement par le nom d'Hermès Trismégiste.

3° La répétition des noms est attesté dans un papyrus tardif, P.Londres 1732.7<sup>250</sup> (586 ap. J.-C. ?) : κατὰ πρᾶγμα πρᾶγμα, que Kapsomenakis<sup>251</sup> propose de lire dans le sens distributif, «selon chaque ouvrage».

4° La répétition des verbes, surtout à l'impératif, semble appartenir à la fois à la langue parlée et au registre archaïque, lié de quelque façon au sacré. Marc-Aurèle dit à propos de la prière des Athéniens, ὕσον, ὕσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῆς Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων («Arrose, arrose, cher Zeus, les champs des Athéniens et les plaines»), qu'il faut prier justement ainsi, «naïvement, franchement» (ἀπλῶς καὶ ἐλευθέρως), ou bien ne pas prier du tout (*Écrits pour lui-même*, V.7)<sup>252</sup>. Pareils usages des impératifs réitérés se retrouvent dans les Papyrus Magiques<sup>253</sup>, mais aussi dans le Nouveau Testament. Comme le remarque la *Grammaire* de F. Blass et A. Debrunner, certains des emplois de la répétition dans le Nouveau Testament constituent assurément un «témoignage fidèle des mots réellement prononcés»<sup>254</sup>, comme σταύρωσον σταύρωσον de Jean, 19:6. La célèbre riposte à Marcion de S. Polycarpe semble aussi porter l'empreinte de cette réalité linguistique<sup>255</sup>.

<sup>247</sup> B.P. Grenfell, A.S. Hunt et J.G. Smyly (éds.), *The Tebnutis Papyri, Part I* (N°1-264) (University of California Publications, Græco-Roman Archaeology, Vol. 1), Londres-New York, 1902, p.251.

<sup>248</sup> F.G. Kenyon (éd.), *Greek Papyri in the British Museum. Catalogue, with Texts, Vol. II*, Londres, 1898, p.68. Cf. aussi, dans le même volume, P.Londres 285.5, 287.10, 334.7-8, 335.5-6, 353.8.

<sup>249</sup> Le lexique de Preisigke (s. v. μέγας) donne de nombreux autres exemples de cette itération.

<sup>250</sup> H.I. Bell (éd.), *Greek Papyri in the British Museum. Catalogue, with Texts, Vol. V*, Londres, 1917, p.192.

<sup>251</sup> Cf. S.G. Kapsomenakis, *Voruntersuchungen zu einer Grammatik der Papyri der nachchristlichen Zeit. Beiträge zur Herstellung und Deutung einzelner Texte*, (Munchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte, 28), Munich, 1938, pp.84-85.

<sup>252</sup> Ἦτοι οὐ δεῖ εὔχεσθαι ἢ οὕτως, ἀπλῶς καὶ ἐλευθέρως. Nous avons repris la traduction de la prière des Athéniens d'A.I. Trannoy, cf. A.I. Trannoy et A. Puech (éds.), *Marc-Aurèle, Pensées* (CUF), Paris, 1925, p.44.

<sup>253</sup> Cf. P. Levi, «The Prose Style of the Magical Papyri», dans P.J. Parsons et al. (éds.), *Proceedings of the XIV International Congress of Papyrologists, Oxford, 24-31 July 1974* (Græco-Roman Memoirs, N°61), Londres, 1975, p.212.

<sup>254</sup> F. Blass, A. Debrunner et R. Funk (éds.), *A Greek Grammar of the New Testament and other early Christian Literature*, Chicago-Londres, 1961, p.261 (§493.1)

<sup>255</sup> συναντήσαντος ποτε τῷ ἁγίῳ Πολυκάρπῳ Μαρκίονος, <...> καὶ εἰπόντος· Ἐπὶ γίνωσκε ἡμᾶς, Πολύκαρπε, εἶπεν αὐτὸς τῷ Μαρκίῳ· Ἐπὶ γίνωσκω, ἐπὶ γίνωσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ σατανᾶ.

5° Finalement, la répétition des adverbes et des constructions adverbiales trouve son principal témoin dans un ouvrage lexicographique au titre parlant d'*Antiatticista*, qui date approximativement du 2<sup>e</sup> s. ap. J.-C.<sup>256</sup>. Nous y trouvons la notice suivante<sup>257</sup> :

Μᾶλλον μᾶλλον: ἀντὶ τοῦ ἀεὶ κατὰ μᾶλλον. Ἄλεξις Πεζονίκη.  
Μεῖζον μεῖζον, μικρὸν μικρὸν: ἀντὶ τοῦ ἀεὶ κατὰ μικρὸν.  
Ἀντιφάνης Ἀγροίκω.  
Μίαν μίαν: ἀντὶ τοῦ κατὰ μίαν. Σοφοκλῆς Ἐριδι.  
"Plus plus" au lieu de "toujours de plus en plus" ; Alexis, dans "La victoire d'infanterie".  
"Plus grand plus grand", "plus petit plus petit" au lieu de "toujours par petit" ; Antiphane, dans "Le rustique".  
"Un un" au lieu de "par un" ; Sophocle, dans "Discorde".

Cette liste réunit les usages différents : à côté de la répétition des adverbes et des constructions adverbiales nous trouvons mentionnée la répétition de nombres dans le sens distributif dont nous avons déjà traité *supra*. La sanction ou la censuré de ces usages témoignent de leur existence dans la langue. Rappelons-nous, à ce propos, que la Septante nous livre des exemples qui ressemblent beaucoup aux usages relevés, par exemple la formule κατὰ μικρὸν μικρὸν en Ex. 23:30 et Deut. 7:22. A. Jannaris désigne les tournures de ce type comme superlatifs périphrastiques<sup>258</sup>, mais il nous semble difficile de tracer une frontière exacte entre le sens emphatique en général et le superlatif (qui implique une comparaison). Dans certains cas il s'agit bien d'un superlatif, comme dans *Apophthegmata Patrum*, XVI. 6<sup>259</sup>, Ποιμὴν ἄνω ἄνω εἰς τὸν οὐρανὸν ἐγὼ δὲ κάτω κάτω ἐς τὴν γῆν (Pœmène est très haut dans le ciel et moi je suis très bas sur la terre). Il y en a pourtant d'autres où le sens est beaucoup moins évident : ainsi, les formules ἤδη ἤδη et ταχὺ ταχὺ qui sont très fréquentes dans les Papyrus Magiques<sup>260</sup> et que l'on y rencontre souvent en conjonction, ne se laissent pas comprendre si aisément. La ressemblance entre notre πρῶτῃ πρῶτῃ et ces deux tournures est d'autant plus remarquable que le sens et le contexte qu'Adrien indique pour πρῶτῃ πρῶτῃ, sont identiques à ceux des Papyrus Magiques, puisque il s'agit toujours d'accélérer l'intervention divine. Cependant, le contexte magique de ces usages remet en question leur clarté (et donc la clarté de πρῶτῃ πρῶτῃ) : les formules employées dans les Papyrus Magiques n'étaient pas forcément vouées à être compréhensibles.

---

Une fois, Marcion <...> ayant rencontré Saint-Polycarpe et lui ayant dit : «Reconnais nous, ô Polycarpe», celui-ci dit à Marcion : «Je reconnais, je reconnais - le premier-né du Satan». Cette conversation nous est rapportée par l'épilogue au Martyre de Polycarpe du Codex de Moscou (§4), cf. Kirsopp Lake (éd.), *The Apostolic Fathers*, vol. II (Loeb Classical Library), Londres-Cambridge (Mass.), 1948, p.344. Cf. aussi Irénée, *Adversus Hæreses*, 3.3.4.

<sup>256</sup> A propos de cet ouvrage voir K. Latte, «Zur Zeitbestimmung des Antiatticista», *Hermes* 50, 1915, pp.373-394, et W.G. Arnott, «A note on the Antiatticist (98.17 Bekker)», *Hermes* 117, 1989, pp.374-376.

<sup>257</sup> I. Bekker (éd.), *Anecdota Graeca*, t.I, Berlin, 1814 (<sup>2</sup>1965, Graz), p.108.5-9.

<sup>258</sup> A. Jannaris, *An Historical Greek Grammar* ..., London, 1897, (<sup>2</sup>Hildesheim-New York, 1987), §521, Jannaris cite comme exemple la formule πρῶτῃ πρῶτῃ : suivant sa logique elle doit signifier «le plus tôt possible», sens qui nous rappelle, d'ailleurs, la notice d'Adrien ; voir aussi *id.* §513.

<sup>259</sup> PG 65, c.321a.

<sup>260</sup> Cf. PGM III. 35ff, 85, 123 ; VII. 330-342 etc.

Notre enquête sur l'itération en grec nous a ramené quasiment au point du départ. La répétition s'est avérée possible dans l'usage grec, néanmoins ses limites sont difficiles à établir et le sens de la formule  $\pi\rho\omega\iota\ \pi\rho\omega\iota$  reste opaque. Une autre indication, beaucoup plus tardive, de sa difficulté provient du *Lexique* de Photios, dont nous savons qu'il était lecteur de l'*Isagogè* d'Adrien et qu'il a donc pu lui emprunter la glose suivante<sup>261</sup> :  $\pi\rho\omega\iota\ \tau\alpha\chi\acute{\epsilon}\omega\varsigma$ ,  $\pi\rho\delta\ \acute{\omega}\rho\alpha\varsigma$  (« vite », « avant l'heure »). La notice d'Adrien, nous semble-t-il, doit être prise comme un signe de l'intérêt du lecteur pour des formules étranges, même si la formule en cause n'était ni trop irrégulière ni trop obscure.

#### 4) dédoublement du verbe par intensité :

§104. Κατ' ἐπίτασιν τὸ αὐτὸ λέγει· ὡς τὸ,  
Παιδεύων ἐπαίδευσέ με ὁ Κύριος· (Ps. 117:18)

Ὑπομένων ὑπέμεινα τὸν Κύριον. (Ps. 39:2)

Ἡ μὲν εὐλογῶν εὐλογήσω σε. (Gen. 22:17)

Il répète la même chose par intensité, comme :

En m'instruisant le Seigneur m'a instruit (Ps. 117:18, TM. Ps. 118:18, יִסֹּר יִסְרֵנִי יי);

Attendant j'ai attendu le Seigneur (Ps. 39:2, TM. Ps. 40:2, קוּה קוּיִתִּי יי);

En vérité te bénissant je te bénirai (Gen. 22:17, כִּי־בִרַךְ אֲבִרְכֶךָ).

Il est facile de reconnaître dans l'usage relevé par Adrien la traduction de la *figura etymologica* du texte hébreu. Le traitement de cette tournure hébraïque par les LXX a été étudié par H. StJ. Thackeray et plus récemment par R. Sollamo<sup>262</sup> avec le même résultat, à savoir que les formules créées par la traduction littérale de cette figure sont «to say the least, distinctly unidiomatic»<sup>263</sup>. Remarquons cependant, que l'usage en cause n'était pas tout à fait inconnu dans le grec : Hérodote emploie la formule  $\phi\epsilon\upsilon\gamma\omega\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\phi\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\iota$  pour conter comment le poète Alcée était arrivé à sauver sa vie lors de la guerre des Athéniens contre Mytilène ( $\nu\iota\kappa\acute{\omega}\nu\tau\omega\nu\ \text{'Α}\theta\eta\nu\alpha\acute{\iota}\omega\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$

<sup>261</sup> S.A. Naber (éd.), *Photii Patriarchae Lexicon, I-II*, Leide, 1864-1865 (réimpr. Amsterdam, 1965), vol. II, p. 118.

<sup>262</sup> Cf. H. StJ. Thackeray, «Renderings of the Infinitive Absolute in the LXX», *JTS* 9, 1908, pp.597-601 ; H. Kaupel, «Beobachtungen zur Übersetzung des Infinitivus absolutus in der Septuaginta (G)», *ZAW* 20, 1945-48 (1949), pp.191-201 ; R. Sollamo, «The LXX Renderings of the Infinitive Absolute used with a paronymous finite verb in the Pentateuch», dans N. Fernández-Marcos (éd.), *La Septuaginta en la investigación contemporánea* (V Congreso de la IOSCS) (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 34), Madrid, 1985, pp.101-113 ; E. Tov, «Renderings of Combinations of the Infinitive Absolute and Finite Verbs in the Septuagint - their Nature and Distribution», dans D. Fraenkel et al. (éds.), *Studien zur Septuaginta - Robert Hanhart zu Ehren* (Mitteilungen der Septuaginta Unternehmung, XX), Göttingen, 1990, pp.64-73, repris dans E. Tov, *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (Sup. V.T., 72), Leyde-Cologne, 1999, pp.257-269. Cf. aussi M.S. Krause, «The Finite Verb with Cognate Participle in the New Testament», dans S.E. Porter et D.A. Carson (éds.), *Biblical Greek Language and Linguistics: Open Questions in Current Research* (JSNT Sup. 80, SNTG, 1), Sheffield, 1993, pp.187-206.

<sup>263</sup> H.StJ. Thackeray, *op. cit.*, pp.597-598 ; R. Sollamo, *op. cit.*, pp.104-105.

μὲν φεύγων ἐκφεύγει, *Histoires*, V.95)<sup>264</sup>. Platon se sert à plusieurs reprises de l'expression qui combine le verbe φεύγειν et le nom φυγή : l'Amour, lisons nous dans le *Symposium* (195b) fuit la vieillesse - φεύγων φυγῇ τὸ γῆρας<sup>265</sup>. La liste de ces exemples pourrait être facilement élargie<sup>266</sup>. Il semble donc impossible d'attribuer le statut d'innovation linguistique à l'usage relevé par Adrien. D'autre part, le fait que l'*Isagogè* commente cette formule est assurément un témoignage de sa difficulté pour les lecteurs grecs. De la même difficulté témoignent plusieurs remarques exégétiques des autres Antiochiens, chez qui nous retrouvons la terminologie utilisée par Adrien. Ainsi, sur Ps. 39:2, cité dans l'*Isagogè*, Diodore de Tarse précise :

Ὁ διπλασιασμός σημείον ἐστὶν ἐπιτάσεως, ὡς ὅταν λέγῃ· Ἰδὼν εἶδον τὴν κάκωσιν τοῦ λαοῦ μου τοῦ ἐν Αἰγύπτῳ ἀντὶ τοῦ σφόδρα εἶδον, καὶ· Γινώσκων γνώσῃ ἀντὶ τοῦ ἀκριβῶς γνώθι. Βούλεται οὖν εἰπεῖν ὅτι ἐπειδὴ σφόδρα ὑπέμεινα τὸν θεόν, προσέσχε μοι καὶ εἰσήκουσέ μου».

La duplication est signe d'intensité, comme quand il dit «Voyant j'ai vu l'affliction de mon peuple en Égypte» [Ex. 3:7], au lieu de «j'ai bien vu», et «sachant tu sauras» [Gen. 15:13] au lieu de «sache exactement». Il veut donc dire que lorsque j'ai attendu Dieu avec fermeté, «il s'est tourné vers moi et il m'a entendu» [Ps. 39:2].

Le terme ἐπίτασις («intensité», «force», «tension») apparaît ici, comme chez Adrien, pour clarifier l'étrange usage de la Septante. Ce terme provient du vocabulaire de la rhétorique grecque, où il désigne (comme son opposé ἀνεσις - «détente») des récits visant à capter (ou distraire) le lecteur<sup>267</sup>. Il est utilisé également par les grammairiens pour indiquer l'effet d'intensification produit par certains mots (par exemple par l'ajout du mot μᾶλλον<sup>268</sup>). Nous avons déjà eu l'occasion de citer, plus haut, le passage de Théodoret de Cyr où il rapproche le dédoublement de ce type de

<sup>264</sup> Cf. Ph.-E. Legrand (éd.), *Hérodote, Histoires, Livre V, Terpsichore* (CUF), Paris, 1946, p.130, §95.3. Ailleurs (*Histoires*, IV.23, ), Hérodote parle du peuple des Agripéens qui donne abri à qui que se réfugie chez eux (ὅς ἂν φεύγων καταφύγῃ ἐς τοὺτους) ; cf. *Ib.*, *Hérodote, Histoires, Livre IV, Melpomène* (CUF), Paris, 1949, p.62, §23.22.

<sup>265</sup> Cf. un autre usage semblable dans *Les Lois*, 706c : les hoplites de marine φευγοῦσι ... φυγὰς beaucoup trop volontiers.

<sup>266</sup> Cf. par exemple βλέποντες ἔβλεπον μάτην, dans le *Prométhée enchaîné*, 447 d'Eschyle ; voir *supra*, pp.9 et 16. Notons au passage que les papyri documentaires de la période hellénistique livrent toute une moisson d'accusatifs d'objet interne qui servent à rendre le discours plus énergique. La grammaire de Mayser (E. Mayser, *Grammatik der Griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, mit Einschluss der gleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften*, Band II/2, Berlin-Leipzig, 1934, pp.317-319) en donne de nombreux exemples comme τὴν δικὴν δικάσαι - «décider un litige» (*ib.*, p.318) , τρίψῃ <...> τρίμμα - «cribler le crible» (p.319). La fréquence de ces usages indique leur enracinement dans la langue parlée de l'époque. Remarquons aussi que Philon (voir *infra*, p.196) interprète comme identiques les formules où figurent les datifs d'objet interne et celles qui sont construites avec des participes.

<sup>267</sup> Cf. Denys d'Halicarnasse, *Isocrate*, 13.4, et le Ps.-Longin, *Du Sublime*, 38.6.

<sup>268</sup> Cf. Apollonius Dyscole, *Traité des conjonctions*, 223.4 ; voir aussi *Ib.* 253.16 (cf. C. Dalimier (éd.), *Apollonius Dyscole, Traité des conjonctions* (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 25), Paris, 2001, pp.90 et 190).

l'usage syriaque. Nous reproduisons ici son avis sous une forme abrégée (*Commentaire sur les visions de Daniel*; 11:13<sup>269</sup>) :

Ἰδιῶμα δέ ἐστι καὶ Ἑβραίων, καὶ Σύρων· καὶ οὗτοι γὰρ κακέينوι λέγειν εἰώθασιν· Εἰσερχόμενος εἰσελήλυθε, καὶ Ἐξερχόμενος ἐξελήλυθε, καὶ Ἑσθίων ἐσθίει, καὶ τὰ ἄλλα πάντα τὰ τοιαῦτα ὁμοίως. Πλείονι τοίνυν οἱ ἐρμηνευταὶ ἀκριβεῖα χρώμενοι, καὶ τοῖς Ἑβραίοις ἰδιώμασιν ἠκολούθησαν.

C'est l'usage également des Hébreux et des Syriens, parce les uns comme les autres ont coutume de dire «entrant il est entré», «sortant il est sorti», «mangeant il a mangé» et toutes autres formules semblables. Les traducteurs ont donc eu un grand souci d'exactitude et ont décalqué les locutions hébraïques.

Cette approche des exégètes antiochiens diffère de celle des exégètes alexandrins (pas seulement alexandrins, d'ailleurs), qui visent à déconstruire la figure étymologique et à tirer un sens particulier de chacun de ses éléments. Ainsi, l'expression θανάτῳ θανατοῦσθαι («tuer à mort» Ex. 21:12) suggère à Philon (dans *De fuga et inventione*, 53-55) l'idée de deux manières d'être mort ; les expressions καθαιρέσει καθελεῖς καὶ συντριβῶν συντρίψεις («détruisant tu détruiras et brisant tu briseras») de l'Exode 23:24 suscitent chez Philon (dans *Quæstiones in Exodum*, II.17), des réflexions sur les différentes façons de détruire. De la même façon, Philon, dans *Legum Allegoriæ* I. 105-107, explique «[vous] mourrez de mort» (θανάτῳ ἀποθανεῖσθε) de Gen 2:17 comme l'annonce d'une mort double : la mort de l'homme physique et la mort de l'âme<sup>270</sup>. Ce type d'exégèse des figures étymologiques était connu et utilisé par Origène<sup>271</sup>, mais aussi par certains rabbins, notamment Akiba<sup>272</sup>. Cette démarche peut être interprétée comme un autre indice de la difficulté de comprendre la figure étymologique. Perçue dans ce contexte, l'intuition philologique d'Adrien et des autres Antiochiens peut être liée non seulement à leur prise de position théologique, mais aussi à leur connaissance du syriaque (ce qui est manifeste dans le cas de Théodoret).

<sup>269</sup> PG 81, c.1512a.

<sup>270</sup> Cf. aussi *Quæstiones in Exodum*, II.16 : ἀκοῇ ἀκούσητε fait référence à une capacité d'entendre toute spécifique.

<sup>271</sup> Les infinitifs intensifs étaient d'habitude compris par Origène comme des références au monde futur, cf. N.R.M. De Lange, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine.*, Cambridge, 1976., p.111.

<sup>272</sup> *Id.*, p.111 et p.195n.44 et B.L. Visotzky, «Jots and Tittles. On Scriptural Interpretation in Rabbinic and Patristic Literatures», dans *Prooftexts* 8, 1988, pp.257-269, repris dans B.L. Visotzky, *Fathers of the World. Essays in Rabbinic and Patristic Literatures* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 80), Tübingen, 1995, pp.28-40 (cf. pp.31-32). Comme le remarque Visotzky, la méthode littéraliste d'Akiba n'était pas unanimement partagée par tous ses collègues tannaïtiques : l'autre grand exégète de l'époque, R. Yishmaël, interprétait un infinitif absolu de Nombres 15:31 comme provenant simplement du «langage humain», cf. *Sifré Nombres* 112 et B.L. Visotzky, *op. cit.*, p.32. Cependant, le fait que certains rabbins comme Akiba, dont la connaissance de la langue hébraïque est hors de doute, dissociaient eux aussi les deux éléments de la figure étymologique pour obtenir deux messages différents, fait penser soit à un impératif purement théologique, soit à un écart entre les formes biblique et rabbinique de l'hébreu.

5) opacité des comparaisons : omissions de ὡς d'une part, usages de ὡς «par intensité» ou redondants, d'autre part (§§ 62, 71, 73) :

§62. Τὴν ὡς συλλαβὴν διχῶς λέγει· ἤτοι κατὰ παραβολήν, ἢ βεβαίωσιν· <...>

Ὡς ἀγαθὸς ὁ Θεὸς τῷ Ἰσραήλ· ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν, Σφόδρα ἀγαθός· (Ps 72:1)

Ἐγενήθημεν ὡσεὶ παρακεκλημένοι, (Ps. 125:1)

Ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς Μονογενοῦς παρὰ Πατρός· (Jean 1:14) ἀντὶ τοῦ, ἀληθοῦς.

Il emploie le mot ὡς dans deux sens, soit pour comparer, soit pour souligner. <...>

Comme Dieu (est) bon pour Israël (Ps 72:1), au lieu de dire "très bon".

Nous fûmes comme réconfortés (Ps. 125:1)

Nous avons contemplé sa gloire, gloire venant du Père, comme fils unique (Jean 1:14), au lieu de "véritable".

Comparons les exemples donnés par Adrien avec leur *Vorlage* hébraïque<sup>273</sup> :

Ps. 72:1 (TM 73:1), ... **אֵין כַּיְיָ לְיִשְׂרָאֵל**

Ps. 125:1 (TM 126:1), **הֵינּוּ כַּכְּמִים** [Nous étions comme ceux qui rêvent]

Remarquons premièrement, dans Ps. 73:1, que la traduction de **אֵין** («certes», «oui») par ὡς, tout en étant pertinente, fait soupçonner, néanmoins, que le traducteur avait lu ce mot comme la simple préposition **כ** («comme») : la traduction standard de cette dernière était ὡς, alors que **אֵין** est traduit normalement par **πλὴν** («sauf»)<sup>274</sup>. Une traduction «étymologisante» est aussi possible dans ce cas. Il est également évident que, dans le cas de Ps. 126:1, le traducteur ne visait pas nécessairement à rendre le sens d'intensité attribué à la Septante par Adrien. Le verset hébreu contient en fait une comparaison, mais la traduction de **כַּכְּמִים** («révants», «dormants») par παρακεκλημένοι («réconfortés», «consolés») détruit la comparaison et rend le ὡς peu compréhensible, sinon redondant. En ce qui concerne le verset de l'Évangile de Jean, il est vraiment difficile de parler de valeur philologique de ὡς, tant ce verset est chargé de contenus théologiques. Cependant Adrien, en tant que lecteur de la Bible grecque, a tout à fait raison de parler du ὡς employé par intensité : sa liste d'exemples pourrait être facilement accrue. Donnons encore deux citations :

2 Esd. 17:2, ... ὅτι αὐτὸς ὡς ἀνὴρ ἀληθής

... car il est comme un homme honnête [TM, Néh. 7:2, **כְּהוֹן כַּאִישׁ אֱמֻנָה**].

Ps. 8:2(= 8:10), Κύριε ὁ Κύριος ἡμῶν, ὡς θαυμαστὸν τὸ ὄνομά σου...

Seigneur, notre Dieu, comme ton nom est magnifique ... [TM : **מְהִלָּה אֲדִיר שְׁמִי**]

<sup>273</sup> Ici et partout dans cette section, la traduction de l'hébreu sera donnée uniquement si le sens diffère significativement de celui du grec déjà cité en traduction.

<sup>274</sup> L'index de E.C. Dos Santos en signale plus de soixante occurrences. La Septante témoigne souvent de la fluctuation des *matres lectionis* ; l'étude de J. Fischer (*Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch. Eine textkritische Studie* (Alttestamentliche Abhandlungen, X.2), Münster, 1924, pp.54-56) donne suffisamment d'exemples pour rendre claire l'interchangeabilité de כ et ך dans l'alphabet de la *Vorlage*.

Ces exemples pourraient aisément être inscrits dans la liste produite par Adrien et démontrent qu'il y a une logique derrière ses observations.

Il est clair, à tout le moins, que la présence de ὥς dans les deux textes vétérotestamentaires cités par Adrien, trouve sa justification dans sa correspondance formelle avec le כִּי hébreu. Ce qui est intéressant, du côté de l'hébreu et de sa traduction, c'est qu'ici nous avons enregistré un hébraïsme qui ne correspond pas ou correspond à peine à l'usage propre de l'hébreu. En réalité, bien que les difficultés relevées par Adrien soient dues à la traduction littérale, et que ὥς soit la traduction la plus commune du כִּי<sup>275</sup>, l'hébreu biblique n'a presque jamais recours au soi-disant *Kaph intensivum* (ou *Kaph veritatis*). Même dans les rares occasions où nous le rencontrons (comme dans le passage cité de Néh. 7:2), les études modernes tendent à atténuer le sens d'intensité et à y voir une forme de comparaison<sup>276</sup>.

Cependant, Adrien n'est pas le seul exégète à avoir remarqué le ὥς en Ps. 72:1. Théodore de Mopsueste, lui aussi, sentait la nécessité de paraphraser ce verset de la façon suivante, ὡ πῶς ἀγαθὸς περὶ τὸν Ἰσραὴλ ὁ Θεός, /»Ô combien bon est Dieu pour Israël»/. Théodoret de Cyr, dans son commentaire sur ce verset, fait la même observation qu'Adrien : Τὸ ὥς οὐ παραβολικῶς τέθεικεν, ἀλλὰ τῆς ἀγαθότητος δεικνὺς τὴν ὑπερβολήν<sup>277</sup> /»Il mit comme non par comparaison mais pour montrer l'excès de bonté»/. De même, à propos de l'autre exemple relevé par Adrien, Ps 125:1, Théodoret constate : Τὸ ὥς ἐπιτάσεως ἐνταῦθα σημαντικόν<sup>278</sup> /Le comme a ici le sens d'intensité/. Dans le reste de son commentaire, Théodoret mentionne souvent l'usage de ὥς par emphase (ἐπιτατικῶς, voir ses commentaires sur Pss. 8:2, 30:20, 91:6).

La terminologie qu'emploie Adrien pouvait lui venir de la littérature des *Scholies* où l'usage des particules (notamment de ἥ) est souvent défini comme βεβαιωτικός (cf. par exemple, *scholium* sur Il. 356a<sup>279</sup> : τὸν ἥ σύνδεσμον περισπαστέον· ἔστι γὰρ βεβαιωτικός.). Pourtant, nous n'avons pu trouver aucun cas de ὥς expliqué de cette manière. Remarquons pour finir que, même si l'usage de ὥς «par intensité» paraissait digne de remarque à Adrien ou Théodoret, il n'était pas inconnu dans la littérature grecque : chez Homère, nous rencontrons souvent des exclamations introduites par un ὥς. Citons par exemple *Odyssée*, 3.196<sup>280</sup> : Ὡς ἀγαθὸν καὶ παῖδα καταφθιμένοιο λιπέσθαι /»qu'il est bon de laisser après sa mort un fils»/. Au reste, l'usage pléonastique de ὥς est bien attesté dans le grec<sup>281</sup>. Il nous faut donc nous demander pourquoi on pouvait relever de tels usages dans la Bible, et même les considérer comme des hébraïsmes. Afin de mieux percevoir la

<sup>275</sup> Cf. T. Muraoka, «The Use of Ὡς in the Greek Bible», *NT VII*, 1965, pp.51-72.

<sup>276</sup> Cf. Gesenius-Kautzsch, §118x.; Joüon, § 133g. ; E. Jenni, *Die hebräischen Präpositionen, Band 2 : Die Präposition Kaph*, Stuttgart-Berlin-Cologne, 1994., pp.120-122. Par contre, l'araméen biblique connaît plusieurs usages du כִּי visiblement explétif, comme dans : Dan. 2:35, 4:16, 7:13 (cf. pourtant, Num. 13:33, 2 Sam. 12:3, Esd. 9:13).

<sup>277</sup> *Interpretatio in Psalmos*, PG 80, c.1444a.

<sup>278</sup> *Op. cit.*, c.1889a.

<sup>279</sup> H. Erbse (éd.), *Scholia græca* ..

<sup>280</sup> Voir aussi Il. 21.441, *Od.* 24.194 ; cf. Pss. 91:6, 103:24.

<sup>281</sup> Cf. B. Weiske, *Pleonasmī græci sive commentarius de vocibus quæ in sermone græco abundare dicuntur*, Leipzig, 1807, pp.1206-211.

logique d'Adrien il ne sera pas inutile de comparer la remarque que nous venons d'étudier avec d'autres notes de l'*Isagogè* portant sur la comparaison.

§71. Τὴν ὁμοιότητα λέγει πολλάκις ἀντὶ τοῦ πράγματος· ὥς τὸ Καὶ ὁμοιωθήσομαι τοῖς καταβαίνουσιν εἰς λάκκον (Pss. 27:1 et 142:7) ἀντὶ τοῦ, Καταβήσομαι.

Il dit souvent la similitude au lieu de la chose, comme :

Et je serai semblable à ceux qui descendent dans la fosse (Pss. 27:1 et 142:7), au lieu de "je descendrai".

La *Vorlage* hébraïque des Pss. 27:1 et 142:7 (TM. Ps. 28:1, 143:7) est identique :

: וְנִחַשְׁלִי עִם־יְיָ בֹרַךְ

Il est difficile d'évaluer cette observation qu'Adrien a accompagnée d'un seul exemple. Le seul usage comparable que nous ayons réussi à trouver figure en Sir. 45:2.

ὁμοίωσεν αὐτὸν (sci. Μωυσην) δόξῃ ἁγίων

Il lui accorda une gloire égale à celle des saints (trad. de la BJ)

[וְיִכְנֹהוּ אִישׁ אֱלֹהִים]<sup>282</sup>

Mais malgré cette référence (cf. aussi Sir. 13:1), on ne sait trop quel aspect du texte grec a ici étonné Adrien. Les commentaires des Antiochiens mentionnent souvent le manque d'indices de comparaison dans le langage biblique, c'est-à-dire que le passage au langage figuratif y est rarement signalé (en effet, Adrien lui aussi, va traiter ce manque dans le §73, voir *infra*). Ici, au contraire, la comparaison est signalée là où le contexte ne l'exige pas : pouvons-nous donc rattacher cette remarque d'Adrien à son intérêt pour le ὥς d'intensité ? Même si nous manquons de preuves pour une telle affirmation, il est évident que la réflexion d'Adrien peut s'expliquer par sa sensibilité au discours explétif.

§73. Τὰς παραβολὰς ἄνευ τοῦ ὥς λέγει πολλάκις· ὥς τὸ

Καὶ ἀνήγαγέ με ἐκ λάκκου ταλαιπωρίας· ... (Ps. 39:3)

Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον· (Ps. 103:4)

Διήλθομεν διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος· (Ps. 65:12)

Ἀναβαίνουσιν ὄρη· (Ps. 103:8)

Σκύμνος λέοντος Ἰουδα· (Gen. 49:9)

Il emploie souvent les comparaisons sans ὥς, comme :

Il m'a tiré de la fosse de la misère (Ps. 39:3 - TM.Ps. 40:3, וְיַעֲלֵנִי מִבּוֹר שְׁאוֹן) ;

Celui qui fait des anges des souffles et de ses ministres un feu brûlant (Ps. 103:4 - TM Ps. 104:4,

: עָשָׂה מִלְּאֲכָרֵי רוּחַוּ מִשְׂרָתֵי אֵשׁ לְהָטִי ;

Nous sommes passés par le feu et l'eau (Ps. 65:12 - TM. Ps. 66:12, בָּאוּ-בָאֵשׁ וּבַמֵּי) ;

[Elles] gravissent les montagnes (Ps. 103:8 - TM. Ps. 104:8, יַעֲלֹו הָרִים)<sup>283</sup> ;

<sup>282</sup> Cf. P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts & A Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Sup.VT, 68), Leyde-New York-Cologne, 1997.

<sup>283</sup> Pour mieux comprendre les deux dernières citations, nous transcrivons leur contexte plus amplement :



Juda, petit d'un lion (Gen. 49:9 - TM. Gen 49:9, יְהוּדָה יִגְדָּל לִיּוֹן).

[suivent encore 11 exemples de comparaison sans  $\omega\varsigma$  tirés de Gen 49:17, Is. 11:1,6, 54:11, Jér. 5:8, Joël 1:19, Pr. 3:18, 26:9, Ps. 31:4, I Cor 10:4, Jean. 7:38.]

Il est clair que l'absence de  $\omega\varsigma$  dans tous les exemples cités<sup>284</sup> reflète l'absence d'outils de comparaison dans le texte hébreu. Cette absence n'est guère étonnante dans les citations tirées de textes poétiques : tous les exemples vétérotestamentaires de ce paragraphe relèvent du discours poétique, où il est naturel de ne pas introduire chaque nouvelle image par un outil de comparaison. De ce point de vue, la poésie biblique ne présente pas plus de difficultés qu'aucune autre œuvre poétique<sup>285</sup>.

L'absence du  $\omega\varsigma$  de comparaison, dans la poésie grecque, a été remarquée par les philologues anciens. A ce propos, les *Scholies* à Pindare sont instructives (O.X.13a<sup>286</sup>) :

ἰδίωμα δέ ἐστι Πινδάρου οὕτως ἐλλείπειν τὸ  $\omega\varsigma$ .

C'est l'usage de Pindare de délaissier ainsi le  $\omega\varsigma$ .

L'existence d'une telle démarche linguistique était donc bien connue. Les exégètes anciens considéraient le recours au langage figuratif comme un des traits particuliers au discours biblique. Ainsi, Théodore de Mopsueste fait la remarque suivante<sup>287</sup> :

... ὁ Ἑβραῖος τὰ πολλὰ ὥσπερ ἐμφαντικῶς λέγειν βουλόμενος, καὶ τοῦτο ἔχων ἰδίωμα δι' ὁμοιωμάτων λέγειν καὶ παραβολῶν.

L'hébreu veut parler le plus souvent d'une manière - pour ainsi dire- expressive et possède cette qualité de parler par images et comparaisons.

Mis à part les considérations générales, l'absence de  $\omega\varsigma$  là où un lecteur aurait attendu un indice de comparaison a été remarquée par les exégètes antiochiens. Chez Diodore de Tarse nous rencontrons un commentaire semblable sur Ps. 39:3<sup>288</sup> :

Καὶ ἀνήγαγέ με ἐκ λάκκου τλαιπωρίας καὶ ἀπὸ πηλοῦ ἰλύος. ἐκ λάκκου ἵνα εἴπῃ· ὥς ἐκ λάκκου, καὶ πάλιν ἀπὸ πηλοῦ ὥς ἀπὸ πηλοῦ ἰλύος. Βούλεται γὰρ σημᾶναι ὅτι οὕτως ἦν ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ ὁ λαὸς ὥς ἐν λάκκῳ βαθυτάτῳ κτλ.

Il m'a tiré de la fosse de la misère et de la boue d'impureté.

«De la fosse» pour dire comme de la fosse et aussi «de la boue» - comme de la boue d'impureté. Car il a voulu signifier que le peuple était en captivité comme dans une fosse très profonde ...

Ps. 65:10sq. - Tu nous as éprouvés, ô Dieu, // épurés comme on épure l'argent ; // tu nous as fait tomber dans le filet, // <...> // et nous passions par le feu et par l'eau ; ...

Ps. 103:6sq. - sur les montagnes se tenaient les eaux ; // à ta (sc. de Yahvé) menace, elles prennent la fuite, // <...> // elles sautent les montagnes, elles descendent les vallées // vers le lieu que tu leur as assigné ...

<sup>284</sup> Nous avons également vérifié toutes les citations vétérotestamentaires d'Adrien que nous avons omises par économie.

<sup>285</sup> Cf. L. Alonso Schökel, *A Manual of Hebrew Poetics* (Subsidia Biblica - 11), Rome, 1988., spécialement les pp.99-100.

<sup>286</sup> A.B. Drachmann (éd.), *Scholia vetera...* ; cf. O.IX.82a. *Infra*, nous référerons toujours à cette édition en évoquant les scholies de Pindare.

<sup>287</sup> Cf. *In Ps. 55*, dans R. Devreesse (éd.), *Le Commentaire...*, p. 365.20-22.

<sup>288</sup> J.-M. Olivier, *Diodori...*, p.240.21-25.

Le *Commentaire* des Psaumes de Théodore de Mopsueste mentionne à plusieurs reprises l'absence de ὡς comme un trait particulier du langage biblique. Selon lui aussi, Ἰδίωμα δὲ καὶ τοῦτο ἐβραϊκὸν ἀνευ τοῦ ὡς τῇ παραβολῇ κεχρησθαι ... («C'est l'usage de l'hébreu de se servir de comparaisons sans "comme"») <sup>289</sup>. Pourtant, aucun des cas d'omission de ὡς notés par Théodore dans le Psautier ne correspond à la sélection d'Adrien (Théodore commente ainsi Pss. 10:2, 32:7, 54:21, 63:4, 67:14). Enfin, dans les commentaires sur les Psaumes de Théodore de Cyr nous trouvons de nouveau des observations parallèles à celles de l'*Isagogè*. Ainsi, au sujet Ps. 103:8 il explique (à propos des eaux qui montent), τὸ δὲ, Ἀναβαίνουσιν ὄρη, ἀντὶ τοῦ, Ὡς ὄρη («elles escaladent les montagnes» au lieu de «comme les montagnes») <sup>290</sup>.

Il nous semble difficile, voire impossible de systématiser les données que nous venons de relever dans les trois notices d'Adrien centrées autour des phénomènes de comparaison. De fait, Adrien ne semble pas faire la distinction entre le ὡς exclamatif et le ὡς de comparaison, ce qui rend ses notices sujettes à caution. Il est seulement possible d'indiquer les tendances exégétiques fondamentales. Nous voyons ainsi, dans ces notes, une prédominance des intérêts stylistiques sur les intérêts linguistiques. L'exégèse s'oriente vers les textes poétiques de la Bible pour y retrouver les traits figuratifs qu'ils partagent avec la poésie profane. La seule exception est constituée par la notice (*Isagogè*, § 62) où l'emploi de ὡς figure comme explétif et en même temps peut être expliqué par le littéralisme de la traduction.

#### 6) emploi de ἕως pour indiquer une action simultanée :

§95. Τὸ ἕως πολλαχοῦ οὐκ ἐπὶ χρόνον λέγει, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος·

Καὶ ἐν τῇ σκιᾷ τῶν πτερυγῶν σου ἐλπιδὴ ἕως οὗ παρέλθῃ ἡ ἀνομία. (Ps. 56:2) Οὐ γὰρ μετὰ τοῦτο τῆς πρὸς Θεὸν ἐλπίδος ἔμελλεν ἀπαλλάττεσθαι·

Ἔως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου· (Ps. 109:1)

Ἐγὼ εἰμι ἕως ἂν καταγῆράσῃτε. (Is. 46:4)

Il dit souvent "jusqu'à ce que" non pour une durée, mais pour la même action :

Et à l'ombre de tes ailes j'espérerai jusqu'à ce que soit passée l'iniquité (Ps. 56:2) : ce n'est pas en effet qu'après cela il a dû cesser d'espérer en Dieu.

[Assieds-toi à ma droite,] jusqu'à ce que je dépose tes ennemis comme marchepied de tes pieds (Ps. 109:1) ;

Moi, Je suis jusqu'à ce que vous vieillissiez (Is. 46:4).

[suivent encore quatre exemples, Os. 10:12, I Reg. 15:35, Mt. 28:20, 1:25]

Ps. 56:2 (TM. Ps. 57:2), : בצל־כנפֿיךָ עד־עבר הווי

Ps. 109:1 (TM. Ps. 110:1), : עד־אשֶׁח־אֵיבֶיךָ הַדָּם לְרַגְלֶיךָ

Is.(TM.), 46:4, עד־יִקְנֶה אֱנִי הוֹאֵל

Les textes grecs cités par Adrien semblent refléter fidèlement le substrat hébreu et, notamment, la conjonction ἕως correspond, dans tous les cas, au עד hébraïque. Cette équivalence paraît être tout à fait correcte, car ces deux mots, grec et hébreu,

<sup>289</sup> In Ps. 32:7b, dans R. Devreesse (éd.), *Le Commentaire...*, p.149.15-16, cf. aussi 66.19, 358.12-13, 411.7, 436.22-25.

<sup>290</sup> Migne, PG 80, c.1697c., cf. in Ps. 31:4, *ibid.*, c.1088c.

ont le sens de «jusque», «aussi longtemps que», «durant». Comme fréquemment chez Adrien, la difficulté qu'il relève semble liée à l'exégèse théologique. L'inquiétude d'Adrien à propos d'ἕως est partagée par Théodore de Mopsueste qui met en relief la nature théologique de cette difficulté (*In. Ps.* 56:2)<sup>291</sup> :

“Ἔως οὐ παρέλθη ἡ ἀνομία. Τὸ ἕως οὐ οὐχ ὀριστικῶς λέγει, – οὐδὲ γὰρ ἂν εἶπεν Μέχρι τότε ἐλπίζω, ὕστερον δὲ οὐκέτι, ἀλλὰ κατὰ ἀναίρεσιν λέγει τοῦ ἐναντίου. Καὶ συνήθως δὲ οὕτω λέγει, οἷον τῷ τοῦ Θεοῦ πρώτῳ λαῷ τὸ Ἔως ἂν κατανηράσητε ἐγὼ εἰμι [Is. 46:4] οὐχ ὅτι μετὰ τοῦτο οὐκ ἔσται, – ἀσεβὲς γὰρ καὶ νοῆσαι, – ἀλλ’ ἀντὶ τοῦ οὐχ οἷόν τέ με ἐν μέσῳ ἔξω γενέσθαι τοῦ εἶναι ...

"Jusqu'à ce que soit passée l'iniquité". Il n'utilise pas le «jusqu'à ce que» pour fixer une limite, car il ne dit pas : «jusqu-là j'espérerai, mais après - pas du tout», - mais il l'emploie pour exclure le contraire. Et habituellement il l'emploie dans ce sens, par exemple [quand il s'adresse] au premier peuple de Dieu, «Jusqu'à ce que vous vieillissiez, Moi, Je suis» [Is. 46:4]. Non qu'il ne serait pas après - même penser cela serait impie, - mais pour dire au contraire, «il n'est pas possible que je sois absent dans l'entretemps».

Nous voyons que Théodore s'appuie sur le même passage d'Isaïe qu'Adrien, et le message théologique devient encore plus clair dans son analyse<sup>292</sup>. C'est le besoin d'éviter toute apparence d'anthropomorphisme qui pousse notre exégète à préciser le sens de «durant», pour ἕως. Cette exégèse de ἕως, chez les antiochiens, dépend, peut-être, du commentaire du Psaume 109:1 d'Origène qui écrit, en faisant lui aussi référence à Isaïe 46:4<sup>293</sup> :

Τὸ δὲ ἕως ἂν θᾶ, οὐ κατὰ περιορισμὸν, ἀλλὰ κατὰ περιουσίαν λέγει, οὐ δὲ γὰρ ἕως τότε κἀθηται, ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ ὑποκάτω, μετὰ δὲ τοῦτο τῆς τιμῆς ἐξίσταται. <...> Ἄλλ’ ὅπερ εἶπον, κατὰ περιουσίαν τοῦτο καὶ ἐπίτασιν λέγει, ὥς τό· Ἐγὼ εἰμι, καὶ ἕως οὐ γηράσητε, ἐγὼ εἰμι· οὐ γὰρ μετὰ τὸ γηράσαι Ἰουδαίους, οὐκ ἔμελλεν ἔσεσθαι. <...> τὸ δὲ ἕως οὐ χρόνον

<sup>291</sup> R. Devreesse (éd.), *Le Commentaire...*, p.369.15-20.

<sup>292</sup> Nous pouvons citer aussi la remarque de Grégoire de Nazianze, *Theologica IV, Oratio* 30, 4 (PG 36, c.108b) : ἕως, οὐ πάντως ἀντιδιαρεῖ τῷ μέλλοντι, ἀλλὰ τὸ μέχρι μὲν τοῦδε, τίθησι. <...> Ἡ πῶς νοήσεις, ἵνα μὴ τᾶλλα λέγω, τό· Ἐσομαι μεθ’ ὑμῶν ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος ; Ἄρ’ ὥς μετὰ τοῦτο οὐκ ἔτι ἐσομένου ; Καὶ τίς ὁ λόγος ; («jusqu'à ce que», il ne l'emploie pas partout pour marquer une opposition avec le futur, mais dans le sens de «jusqu'à ce temps-ci» ; <...> Ou comment comprendras-tu, pour ne prendre qu'un exemple, la phrase «Je serai avec vous jusqu'à l'accomplissement de ce siècle» ? Est-ce que par hasard Je ne serai plus après cela ? Et quel serait le sens du passage ?). Cf. le commentaire de Théodore de Cyr sur le Ps.109:1, où Théodore se sert de la même citation d'Isaïe qu'Adrien (46:4) et, en général, répète les raisonnements de Théodore de Mopsueste que nous avons cités *supra* (voir PG 80, cc.1768d-69b). Cf. Diodore de Tarse, *In Pss.* 66:2, 70:18 et 109:1 ; pour d'autres références voir le lexique de Lampe s. v. ἕως.

<sup>293</sup> Cf. *In Psalmos* 26-150 dans J.B. Pitra (éd.), *Analecta Sacra*, III, Venise, 1883, pp.228-229. Quoique la *Clavis Patrum* (N° 1426.5n.) émette des doutes sur l'authenticité des fragments recueillis par Pitra, nous n'avons pu trouver rien de compromettant sur le commentaire en question.

σημαντικόν, ἀλλ' ἰδίωμα τῆς γραφῆς ἐπὶ τοῦ ἀδιαλείπτως ἀεὶ τίθεσθαι

Le «jusqu'à ce que je place» ne correspond pas à une limite temporelle, mais à un surenchérissement car il ne siège pas jusqu'à ce que ses ennemis soient abaissés, pour cesser ensuite d'être honoré. <...> Mais comme je l'ai dit, il s'exprime avec force et surenchérissement, comme dans : "Moi, je suis, et jusqu'à ce qu'à votre vieillesse, moi, je suis" [Is.46:4]. Car il ne projetait pas de ne plus être après la vieillesse des Juifs. <...> Le «jusqu'à ce que» n'a pas le sens temporel, mais sert dans l'Écriture à exprimer l'idée «l'éternité ininterrompue».

Il semble que le problème ici est créé par l'application d'exigences théologiques et rationnelles à des textes de nature plutôt poétique. Tout comme Origène, Adrien et Théodore tentent de combler l'écart qui est de fait créé par leur propre exégèse.

7) changement de temps (ἐναλλάγη χρόνων) : le futur pour le passé, le passé pour le futur, le futur pour le présent ; cette section comporte, chez Adrien, trois subdivisions, dont nous allons traiter successivement :

§96. Τῇ τῶν χρόνων ἐναλλαγῇ κέχρηται συνεχῶς·

[1] μέλλοντι μὲν ἀντὶ παρεληλυθότος ὡς τὸ,

Λούσω καθ' ἐκάστην νύκτα τὴν κλίνην μου· ἀντὶ τοῦ ἔλουσα·

Ἐν ποταμῷ διελεύσονται ποδί· ἀντὶ τοῦ, διήλθον·

Ὡς χελιδὼν οὕτω φωνήσω.

Il utilise constamment le changement de temps :

Le futur au lieu du passé, comme :

Je mouillerais mon lit chaque nuit (Ps. 6:7) au lieu de "j'ai baigné".

Ils traverseront le fleuve à pied (Ps. 65:6), au lieu de "ils ont traversé".

Come une hirondelle je chanterai (Is 38:14).

Pour mieux comprendre la difficulté qu'Adrien trouvait dans tous ces passages, nous devons en citer plus largement le contexte. Pour faciliter la lecture, nous donnons ici la traduction de la Septante avec les équivalents grecs-hébreux de chaque verbe<sup>294</sup>.

**Ps. 6:7**, Je me suis fatigué (ἐκοπίασα – יָגַעְנִי) de mes gémissements, toutes les nuits je mouillerais (λούσω – ΠΙΨΩ) ma couche de mes larmes, j'en arroserai (βρέξω – ΠΟΤΩ) mon lit. <v.8> Mon visage dépérit (ἐταράχθη – ΠΕΨΩ) de chagrin ...

**Ps. 65:6** (TM. Ps. 66:6), Lui qui change (μεταστρέφων – פָּדַד) la mer en terre aride. Ils traverseront (διελεύσονται – יַעְבֹּדוּ) le fleuve à pied.

**Is. 38:14**, Comme l'hirondelle je chanterai (φωνήσω – חָצַצְנָא), je gémirai (μελετήσω – גָּלְגַּל) comme la colombe, car mes yeux ont cessé (ἐξέλιπον – יָדָד) regarder en haut vers le ciel, vers le Seigneur, qui m'a sauvé (ἐξείλατό – יַצִּילָנִי)...

<sup>294</sup> Nous essayerons de présenter des traductions qui correspondent également au grec et à l'hébreu. Pourtant, dans le cas où cela est impossible (Is 38:14), le texte que nous donnons suit la Septante. Nos traductions sont fondées sur la BJ et sur la traduction de Brenton pour la Septante.

Ici, nous avons affaire à une difficulté sur laquelle les diverses sources exégétiques nous donnent de nombreux renseignements<sup>295</sup>. Le fait que le futur, dans le texte grec, correspond dans nos trois cas à la forme YIQTOL de l'hébreu (conjugaison préfixée du verbe hébreu qui traduit habituellement l'inaccompli), suggère la possibilité du décalque. En effet, l'étude du traitement des verbes dans une partie du Psautier grec par J.H. Sailhamer a démontré que la traduction de la forme YIQTOL par l'indicatif futur est statistiquement la plus fréquente (47,6% des cas)<sup>296</sup>. La forme WEYIQTOL, elle, est représentée par l'indicatif futur en 71% des cas étudiés<sup>297</sup>. Pourtant, Sailhamer nous incite à la précaution : selon lui, pour la forme YIQTOL, ce pourcentage n'est pas suffisamment élevé pour que l'on puisse parler de traduction par équivalence préétablie<sup>298</sup>. D'autre part, Sailhamer reconnaît, ailleurs dans son ouvrage, l'existence de l'équivalence formelle YIQTOL - indicatif futur<sup>299</sup>. Il dresse aussi la liste des occurrences du futur (correspondant au YIQTOL) qui rendent le texte de quelque façon peu cohérent. Sailhamer parle ainsi des décalques dus à la difficulté du texte hébreu (Pss. 8:4, 10:15)<sup>300</sup>, à des considérations théologiques (Ps. 35:13)<sup>301</sup>, et finalement, de décalques non-motivés, parmi lesquels il cite le même passage qu'Adrien, Ps. 6:7 (les autres exemples sont Pss. 3:6, 20:7, 39:4)<sup>302</sup>. Pouvons-nous donc dire que les énullages relevés par Adrien résultent du littéralisme de la traduction ? La question, sous cette forme, reste ouverte, car les exemples donnés dans l'*Isagogè* ne sont pas assez nombreux pour arriver à une conclusion définitive. Ce que nous pouvons faire, cependant, c'est relever les cas d'*énallages* mentionnés par les autres exégètes, surtout par les Antiochiens, dont l'affinité avec Adrien est certaine.

L. Mariès compte, dans le texte du *Commentaire des Psaumes* de Diodore de Tarse, 137 cas de  $\chi\rho\acute{o}\nu\omega\nu \ \epsilon\nu\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\acute{\eta}$ <sup>303</sup>. Certains d'entre eux ont été repertoriés dans l'édition de J.-M. Olivier<sup>304</sup> : les cas qui nous concernent maintenant sont Pss. 17:4,7c-d,18,20b,24b ; 20:2a-b ; 30:21a,b. Dans le commentaire du Psautier de Théodore de Mopsueste, nous avons aussi découvert (grâce à l'index de R. Devreesse) des passages où est noté le changement de temps du passé au futur (Pss. 6:7, 9:4,26,

<sup>295</sup> Même les auteurs peu intéressés par le langage biblique, comme Cyrille d'Alexandrie, étaient conscients des énullages (cf. PG 70, c.1324A et A. Kerrigan, *St Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament* (Analecta Biblica 2), Rome, 1952, pp.273-4).

<sup>296</sup> J.H. Sailhamer, *The Translational Technique of the Greek Septuagint for the Hebrew Verbs and Participles in Psalms 3-41*, (Studies in Biblical Greek, 2), New York, Bern, Francfort/Main, Paris, 1991., p.55. J. Barr aussi accepte cette équivalence comme normative, dans son aperçu plus général, «Translators' Handling of Verb Tense in Semantically Ambiguous Contexts», dans C.E. Cox (éd.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Jerusalem 1986* (SBL SCSS 23), Atlanta, 1987., pp.381-403.

<sup>297</sup> J.H. Sailhamer, *op. cit.*, p.175.

<sup>298</sup> *Ibid.* Le pourcentage, que Sailhamer, de façon un peu maximaliste, trouve convaincant est manifesté dans les traductions de la forme QATAL par l'indicatif aoriste - 84% de toutes les équivalences (*Ib.*, pp.22 et 174).

<sup>299</sup> *Ibid.*, pp.66-68.

<sup>300</sup> *Ibid.*, pp.194-5.

<sup>301</sup> *Ibid.*, pp.196-7.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p.198.

<sup>303</sup> L. Mariès, *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, Paris, 1933, p.113.

<sup>304</sup> J.-M. Olivier (éd.), *Diodori...*, p.CI.

25:1, 29:3,6, 36:13, 58:8, 77:38). Notre stratégie sera de citer tous ces passages dans un contexte qui permet d'établir la présence (ou l'absence) du changement de temps, et de donner les équivalents hébreux des formes verbales en question afin de permettre l'interprétation de ce phénomène. Pour ne pas encombrer notre étude de ces citations nous renvoyons notre lecteur à l'annexe (pp.250-253), et exposons immédiatement les résultats de cette enquête. Ces résultats semblent confirmer l'idée que derrière les futurs qui semblaient déplacés aux yeux de nos exégètes, se trouvent les formes verbales préfixées de l'hébreu (voir tous les cas de l'Annexe I). Ainsi, la traduction de toutes ces formes par le futur résultait d'un littéralisme qui était perceptible par les lecteurs grecs.

Une autre question à laquelle nous sommes sensés répondre est de savoir comment nos exégètes se sont aperçus des ces *énallages*. Les matériaux que nous avons rassemblés indiquent de façon assurée que la raison, dans la plupart de cas, était une incohérence dans le contenu du texte. C'est donc la recherche de la séquence logique qui a fait surgir dans l'exégèse l'expression «changement de temps». Remarquons aussi que la succession des événements pouvait être établie, dans un Psaume, non seulement en fonction du contexte immédiat, mais aussi en fonction de la lecture de ce Psaume à la lumière d'un événement historique ou une période dans la vie du roi David<sup>305</sup>.

D'autre part, les *énallages* ont été souvent repérées dans la littérature des *Scholies*, qui nous fournit une longue liste de changements de ce type. Par exemple :

- présent au lieu de futur : *in Il.* B 286<sup>306</sup>, ἐκτελέουσιν : πρὸς τὴν ἐναλλαγὴν τοῦ χρόνου, ὅτι ἀντὶ τοῦ ἐκτελέουσιν («veulent», par un changement de temps, au lieu de "voudront").
- présent au lieu de l'aoriste : *in Il.* Φ 33b : δαίζεμεναι μενεαίνων : πρὸς τὴν ἐναλλαγὴν τοῦ χρόνου, ὅτι ἀντὶ τοῦ δαίξει ... («avide de continuer à massacrer», par un changement de temps, au lieu d'"avide de massacrer").
- Nous avons même relevé un futur au lieu de l'aoriste, comme c'est le cas chez Adrien : *in Il.* B 339, τὸ βήσεται ἀντὶ τοῦ ἔβησαν ... («deviendront» au lieu de "sont devenus").

La connaissance de la pratique des scholiastes, qui se servaient du terme ἐναλλαγή pour expliquer leurs textes pouvait influencer l'approche exégétique des Pères antiochiens. Ces considérations s'appliquent aussi aux autres cas d'*énallage* que nous présenterons dans la suite.

[2] Καὶ παρεληλυθότι ἀντὶ μέλλοντος ὥς τὸ,  
Ἐγὼ πρὸς τὸν θεὸν ἐκέκραξα, καὶ ὁ Κύριος εἰσήκουσέ μου (Ps. 54:17)  
ἀντὶ τοῦ, εἰσακούσεται μου.

<sup>305</sup> Cf. F.F. Bruce, «The Earliest Old Testament Interpretation», dans *Oudtestamentische Studiën* XVII, Leyde, 1972, pp.44-52 ; G. Dorival, «A propos de quelques titres des Psaumes de la Septante», dans *Le Psautier chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica, 4), Strasbourg, 1994, (pp.21-36) p.35 ; *Id.*, «Autour des titres des Psaumes», *Revue des sciences religieuses*, 73/2, 1999, pp.165-176; E. Slomovic, «Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms», *ZAW* 91, 1979, pp.350-380 ; M.-J. Rondeau, «D'où vient la technique exégétique utilisée par Grégoire de Nysse dans son traité *Sur les titres des Psaumes* ?» dans *Mélanges d'Histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, Paris, 1974, pp.263-287.

<sup>306</sup> H. Erbse (éd.), *Scholia græca*...

Τότε ἔσπευσαν ἡγεμόνες Ἐδῶμ. (Ex. 15:15)

Le passé au lieu du futur, comme :

Moi j'ai crié vers Dieu, et le Seigneur m'a entendu (Ps. 54:17), au lieu de "m'entendra".

Alors les chefs d'Edom s'inquiétèrent (Ex. 15:15).

Le contexte de ces versets est indispensable à leur compréhension :

Ps. 54:17 (TM. Ps. 55:17), Moi j'ai crié vers Dieu, et le Seigneur m'a entendu<sup>307</sup>.

[אֲנִי אֶל-אֱלֹהִים אֶקְרָא וַיִּי יְיָ יוֹשִׁיעֲנִי<sup>308</sup>] <v.18> Le soir, le matin, à midi je raconterai (אֶשִׁירָא – διηγῆσομαι) et déclarerai (ἀπαγγεῶ – וְאֵדְבָרָה) et il entendra (יִשְׁמַע – εἰσακούσεται) ma voix. <v.19> Il délivrera (אֲפָדֵנִי – λυτρώσεται) mon âme ...

Ex. 15:14<sup>309</sup>, Des nations l'ont appris (יָשְׁמְעוּ – ἤκουσαν) et se sont irritées (וָרָגִישׁוּ – ὠργίσθησαν) ; les douleurs ont saisi (וָאִיצָה – ἔλαβον) ceux qui habitent chez les Philistins. <v.15> Alors les chefs d'Edom s'inquiétèrent

[וְאֵזְבָּח נְבִיאָם אֶלְפִּי אֲדֹמ] et aussi les gouvernants des Moabites, un tremblement les saisit (וָאִיצָה – ἔτάκησαν), ils fondirent (וָאִיצָה – ἔτάκησαν), tous les habitants de Khanaan.

Nous voyons que, dans le premier cas, le changement de temps proposé par Adrien est motivé par le besoin d'harmonisation, puisque tous les autres verbes de la pericope sont au futur. Dans le cas d'Exode 15:15, il semble que ce verset du cantique de Moïse était compris comme une prophétie. Les événements dont il parle (comme le désarroi des Cananéens) ne devaient avoir lieu que plus tard dans l'histoire sacrée. Ainsi, dans le cas de Ps. 54, il s'agit d'une harmonisation «philologique», tandis que dans le passage de l'Exode nous rencontrons une harmonisation plus significative, que l'on pourrait qualifier d'«herméneutique». Les formes verbales hébraïques qui sont derrière les traductions de la Septante varient également : forme préfixée (יִשְׁמַעְנִי ou יִשְׁמְעֵנִי), en Ps. 54:17 (hiphil ou qal, suivant la lecture que nous choisissons), et parfait niph'al (וָאִיצָה) en Ex. 15:15. Évidemment, ces deux exemples ne suffisent pas pour comprendre les énallages de ce type : Adrien veut-il évoquer un phénomène vraiment fréquent dans le texte de la Bible grecque ? Comme nous l'avons déjà fait *supra*, nous nous tournons vers les autres Antiochiens pour pouvoir mieux appréhender ce problème.

Les exemples que nous avons recueillis dans les commentaires du Psautier de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, et que nous citons dans l'Annexe II (pp. 251ff) peuvent être classés de la manière suivante : un petit nombre des passages cités s'explique par un *énallage* «herméneutique» (cf. Ps. 46:10), cependant, dans la plupart des exemples, l'énallage est dû à une lecture rigoureuse qui vise à éliminer les dissonances dans le contexte immédiat. Quant au substrat hébreu, nos exemples montrent très peu d'homogénéité : il s'agit, normalement, de formes du parfait hébreu, traduites, tout naturellement, par des aoristes (Pss. 16:14, 26:6, 46:10) ; de

<sup>307</sup> Ici, c'est la suite qui rend l'énallage évident.

<sup>308</sup> Le traducteur grec a apparemment lu יִשְׁמְעֵנִי au lieu de יִשְׁמַעְנִי.

<sup>309</sup> Trad. d'A. Le Boulluec et de P. Sandevor.

temps en temps nous rencontrons aussi des formes verbales préfixées (Ps. 26:6), dont certaines sont précédées d'un *waw* (compris ou non comme conversif). Ce mélange des exemples révèle la faiblesse méthodologique des notes de l'*Isagogè* (mais aussi des autres Antiochiens) : il ne nous semble pas possible de rattacher le phénomène repéré dans la notice d'Adrien ni à une technique de traduction, ni, exclusivement, à une démarche exégétique déterminée. Remarquons cependant, qu'il y a aussi, chez Adrien, des observations où la cohérence de méthode est plus apparente (comme, par exemple dans la notice précédente) et qui ont, peut-être, servi de modèles pour des supputations ultérieures, moins rigoureuses. D'autre part, comme nous l'avons déjà signalé *supra*, l'exemple des scholies, où les changements de temps sont souvent indiqués<sup>310</sup>, pouvait éveiller l'attention critique des exégètes comme Adrien à cet aspect du texte biblique.

[3] Καὶ μέλλοντι ἀντὶ ἐνεστώτος ὡς τὸ,

Παροικήσουσι καὶ κατακρύψουσιν (Ps. 55:7) ἀντὶ τοῦ, παροικοῦσι·

Φθέξονται καὶ λαλήσουσιν. (Ps. 93:4)

Et le futur au lieu du présent, comme :

Ils habiteront auprès et se cacheront (Ps. 55:7), au lieu d'"habitent".

Ils parleront et ils diront (Ps. 93:4).

Situons ces deux versets dans leur contexte immédiat :

**Ps. 55:6** (TM. Ps. 56:6), Tout le jour ils détestaient (יְעַצְבוּ - ἐβδελύσσοντο) mes paroles ; contre moi tous leurs desseins visent au malheur. <v.7> Ils habiteront auprès (יָגִילוּ) et se cacheront (יִצְפִּינוּ), eux-mêmes, ils garderont (יִשְׁמְרוּ - φυλάξουσιν) mon talon, comme s'ils s'étaient chargés (יִקְחוּ - ὑπέμειναν) de mon âme. <v.8> Tu ne les sauveras (לֹא תִשָּׁלֵם - σώσεις) aucunement, tu précipiteras (תִּפְּלוּ - κατὰξεις) les peuples en colère, Dieu ; **Ps. 93:3** (TM. Ps. 94:3), Jusqu'à quand les impies, Seigneur, jusqu'à quand les impies se vanteront-ils (יִגְלוּ - καυχήσονται) ? <v.4> Ils parleront (יִבְיְעוּ), ils diront (יִדְבְּרוּ) l'injustice, ils parleront (יִתְנַחֲמוּ - λαλήσουσι) tous ensemble, ceux qui font (יַעֲלִי - ἐργαζόμενοι) l'iniquité. <v.5> Ton peuple, Seigneur, ils l'ont humilié (יִדְכֶּנּוּ - ἐταπείνωσαν), ton héritage ils l'ont endommagé (יַעֲנֶה - ἐκάκωσαν).

Les futurs qui ont gêné Adrien, représentent dans ces deux passages les formes préfixées de l'inaccompli hébreu. Nous avons déjà constaté (pp.203-205) le caractère normal d'une telle traduction, en citant, notamment, les données statistiques présentées dans l'étude de Sailhamer. L'aspect régulier de la traduction par le futur des formes préfixées dont le sens est souvent autre que le futur, nous permet de voir, en général, la nature de la difficulté dont parle Adrien. Toutefois, dans nos deux exemples concrets, le contexte proche justifie-t-il le changement de temps exigé par Adrien ? La réponse semble être positive, même si, dans le cas du Ps. 55, on peut soupçonner l'impact du contexte historique plus vaste dans lequel était inclus ce Psaume, et qui est indiqué par l'épigraphie du Psaume (55:1, «...lorsque les Philistins

<sup>310</sup> Cf. *In II. Ψ 21b*, δάσασθαι· ἔδει μέλλοντος εἶναι δάσασθαι - «avoir déchiré» devrait être le futur, «à déchirer», dans H. Erbse (éd.), *Scholia græca...*



saisirent David à Geth»). Néanmoins, la constatation que le contexte admet le changement suggéré par l'*Isagogè* ne résout pas tous nos doutes concernant la méthode d'Adrien, car on ne peut savoir exactement si le contexte non seulement justifie, mais *nécessite* même un tel changement. Sur ce point, il serait intéressant d'examiner le commentaire sur le Ps. 55:7 de Théodore de Mopsueste, ne serait-ce que pour savoir s'il reflète la même tradition qu'Adrien, qui couplait le verset en question avec le Ps. 93:4. Théodore écrit<sup>311</sup> :

Παροικοῦσι<sup>312</sup> καὶ κατακρύψουσιν, αὐτοὶ τὴν πτέρναν μου φυλάξουσιν, καθάπερ ὑπέμειναν τὴν ψυχὴν μου. Κατὰ τὴν ἀκολουθίαν οὕτως εἶχε· Παροικοῦσι κατακρύπτοντες καὶ τὴν πτέρναν μου φυλάττοντες, καθάπερ ὑπέμειναν τὴν ψυχὴν μου.  
*Ils habitent auprès et se cacheront, ils garderont mon talon comme s'ils s'étaient chargés de mon âme. Dans l'ordre logique cela signifie : Ils habitent auprès en se cachant et en gardant mon talon comme s'ils s'étaient chargés de mon âme.*

La réécriture que Théodore de Mopsueste propose de ce passage du Psautier s'accorde avec l'idée d'Adrien, selon laquelle il faut entendre le présent au lieu du futur. Le changement de temps du futur au présent ne lui est pas inconnu : il en parle, dans son commentaire, à propos des Pss 9:26 (58.23-29<sup>313</sup>), 24:12 (126.21-23), 25:1 (128.10-11), 36:13 (211.15-17), 54:11 (356.5-6), 58:8 (384.13-15). Remarquons la nature composite des difficultés que les textes bibliques grecs offraient à leurs exégètes. En fait, ce n'était pas seulement les futurs qui rompaient la séquence logique du contexte ; les groupements de verbes, parfois à peu près synonymiques, rendaient aussi le texte obscur.

Que pouvons nous donc conclure à propos de ce type d'*énallage* ? Du côté de la traduction du substrat hébreu, nous avons déjà relevé la tendance à rendre l'inaccompli hébreu (ou plutôt les formes verbales préfixées) par le futur grec. Cette tendance peut être mise en rapport avec l'incertitude relative aux temps des verbes que nous constatons du côté des exégètes du texte biblique grec. De façon plus générale, nous pouvons dire que cette inquiétude concerne premièrement les futurs : nous avons vu, chez Adrien, que le futur peut signifier à la fois le passé et le présent. Cependant, en dépassant pour un moment les limites de l'*Isagogè*, remarquons que les commentaires patristiques connaissent beaucoup plus de types d'*énallage* qu'Adrien n'en présente dans son opuscule<sup>314</sup>. Cette abondance témoigne du sentiment d'ambiguïté qu'inspirait au lecteur biblique grec l'emploi des temps dans les livres poétiques de la Bible. Le système des *énallages*, tel qu'il est présenté par Adrien, peut être vu comme une tentative d'organiser ce matériel.

#### 8) l'impératif au lieu de l'optatif :

§98. Τὰ εὐκτικὰ προστακτικῶς λέγει· ὥς τὸ,

<sup>311</sup> R. Devreesse (éd.), *Le Commentaire...*, p. 363.16-19.

<sup>312</sup> Remarquons la différence entre les deux lectures : la Septante (et Adrien dans l'édition de Gössling) a ici παροικήσουσιν.

<sup>313</sup> Les chiffres en parenthèses indiquent la page et la ligne dans l'édition de Devreesse (*Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I-LXXX)* [Studi e Testi 93], Vatican, 1939).

<sup>314</sup> Cf. la liste des *énallages* mentionnées par Diodore de Tarse dans le commentaire sur les Psaumes 1-50, dans J.-M. Olivier, *Diodori...*, p.CI.

Ἐξαλειφθήτωσαν ἐκ βίβλου ζώντων (Ps. 68:29)<sup>315</sup> ἀντὶ τοῦ, ἔξαλειφεῖτε καὶ μὴ ἐγγραφεῖεν·

Μεγέθει βραχίονός σου ἀπολιθωθήτωσαν (Ex. 15:16) ἀντὶ τοῦ ἀπολιθωθεῖν.

Ἀναβαίη ἐκ φθορᾶς ἡ ζωὴ μου (Jon. 2:7)<sup>316</sup>.

Il exprime l'optatif à l'impératif, comme :

Qu'ils soient rayés du livre de vie (Ps. 68:29), au lieu de "puissent-ils être effacés et n'être pas écrits".

Par la grandeur de ton bras qu'ils soient pétrifiés (Ex. 15:16), au lieu de "puissent-ils être pétrifiés".

Puisse ma vie se relever de la corruption (Jon. 2:7).

Comme dans les cas précédents, nous citons, de manière synthétique, le contexte immédiat de ces passages :

**Ps. 68:27** (TM. Ps. 69:27), Puisque ils persécutèrent (κατεδίωξαν – פּוּרְדּוּ) eux-mêmes celui que tu as frappé (ἐπάταξας – חָבִי), et ajoutèrent (προσέθηκαν – יוּסְפוּ<sup>317</sup>) à la douleur de tes victimes, <v.28> ajoute-leur (πρόσθεες – הוֹסֵף) crime sur crime, qu'ils n'entrent pas [μὴ εἰσελθέτωσαν – אַל-יָבִיאוּ] dans ta justification, <v.29> qu'ils soient rayés du livre de vie et qu'ils ne soient pas inscrits parmi les justes.

[יִמְחוּ מִסֵּפֶר חַיִּים וְעַם צְדִיקִים אַל-יִכְתְּבוּ :]

**Ex. 15:15**, Alors les chefs d'Édom s'inquiétèrent (ἔσπευσαν – נִבְהָלוּ), et aussi les gouvernants des Moabites, un tremblement les saisit (ἔλαβεν – יָאָחַזוּ), ils fondirent (ἐτάκνησαν – נִמְגוּ), tous les habitants de Khanaan. <v.16> Que tombe (ἐπιπέσοι – פֹּל) sur eux crainte et tremblement, par la grandeur de ton bras qu'ils soient pétrifiés [ידמו כאבן זרועך בגדל], jusqu'à ce que passe (παρέλθῃ – יַעֲבֹר) ton peuple, Seigneur ...<sup>318</sup>

**Jon. 2:6**, L'eau s'est déversée (περιέχυθε – אִפְפוּגוּ) autour de moi jusqu'à l'âme, l'abîme le plus profond m'a encerclé (ἐκύκλωσέν με – יִסְבְּבוּ), ma tête s'est enfoncée (ἔδω – שָׁבַט<sup>319</sup>) dans les failles des montagnes. Je suis

<sup>315</sup> Adrien omet la suite du verset, à laquelle il fait aussi allusion : καὶ μετὰ δικαίων μὴ γραφήτωσαν.

<sup>316</sup> Adrien omet de citer le passage biblique qui aurait dû être compris de cette façon. Avec cette citation manquante, le texte pourrait être lu ainsi : Καὶ ἀναβήτω φθορὰ ζωῆς μου, ἀντὶ τοῦ, ἀναβαίη ἐκ φθορᾶς ἡ ζωὴ μου. (Que remonte la corruption de ma vie (Jon. 2:7), au lieu de «puisse ma vie se relever de la corruption»). Nous avons puisé la traduction du verset de Jonas dans M. Harl et al., *La Bible d'Alexandrie* : 23, *Les douze prophètes* : 4-9, Paris, 1999, p.150.

<sup>317</sup> Le traducteur grec a apparemment pensé que la racine de ce mot était יָסַף.

<sup>318</sup> Traduction d'A. Le Boulluc et P. Sandevor, *La Bible d'Alexandrie* : 2, *l'Exode*, Paris, 1989, pp.175-176.

<sup>319</sup> Le traducteur a divisé ce verset de façon un peu différente de la nôtre : sa division exige de lire שָׁבַט comme un verbe, ce qui n'est pas impossible en hébreu, où la racine שָׁבַט signifie «attacher», «lier», «dompter».

descendu (κατέβην – ירדתי) jusqu'au sol, dont les barres sont d'éternels verrous. Que remonte la corruption de ma vie (ἀναβήτω – ורעל), Seigneur, mon Dieu !<sup>320</sup>

La tradition des scholies grecques pouvait aider, sinon guider, Adrien à propos des substitutions de ce type. Le changement de mode (indicatif pour optatif ou impératif, optatif pour indicatif etc.) était souvent pratiqué par les scholiastes pour expliquer le texte de l'*Iliade*<sup>321</sup>.

La traduction des formes du jussif hébreu (dans la vocalisation massorétique, ce sont יִצְחָק - juss. niph'al, יִצְחָק - juss. qal, וַיִּצְחָק = juss. hiph'il) par l'impératif grec nous semble adéquate dans tous ces cas. On pourrait facilement prolonger la liste des exemples : cf. Pss. 5:11, 9:18,20,21, 30(31):19, 32(33):8. D'autre part, nous voyons que la correction proposée par Adrien ne change pas le sens de ces passages par rapport à leur contexte immédiat. Si nous prenons en considération le contexte plus général, il devient clair que le souci d'Adrien est d'éviter le blasphème qui consisterait à représenter un être humain adressant à Dieu des impératifs (voir Ex. 15:16). Nous rencontrons donc, encore une fois, un cas où le discours poétique est adapté aux besoins théologiques au moyen d'une remarque linguistique. Il nous semble même possible de tracer l'origine de la préoccupation des optatifs et des impératifs bibliques jusqu'à Origène et peut-être jusqu'à la polémique antignostique du deuxième siècle. Dans le traité *Sur la prière* (24.5)<sup>322</sup>, Origène explique, à propos des demandes du Notre Père, l'ambiguïté de l'usage de l'optatif et de l'impératif dans la Bible : la Prière du Seigneur emploie l'impératif (comme ἀγιασθήτω - «soit sanctifié») au lieu de l'optatif<sup>323</sup>, tandis que le commencement de la Genèse (1:3) se sert de γενηθήτω («soit») pour exprimer un ordre<sup>324</sup>. Cette subtilité, poursuit Origène, n'a pas été comprise de Tatien qui, partant du verset 1:3 de la Genèse, s'est formé une notion toute erronée de Dieu contraint de prier que la lumière soit, au lieu de le lui ordonner<sup>325</sup>. Sans affirmer la connaissance de ce traité d'Origène par Adrien, ce qui n'est guère impossible en soi, il nous semble aisé de voir que c'était de la polémique de ce type que s'inspire la notice sur les optatifs dans l'*Isagogè*.

<sup>320</sup> Traduction de M. Harl et al., *La Bible d'Alexandrie : 23, Les douze prophètes : 4-9*, Paris, 1999, p.150.

<sup>321</sup> Cf. in II. XV.571.

<sup>322</sup> Cf. P. Koetschau (éd.), *Origenes Werke. Zweiter band. Buch V-VII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet* (GCS), Leipzig, 1899, p.355.22sq. Nous avons consulté pour nos citations la traduction de G. Bardy dans son livre *Origène, De la prière, Exhortation au martyre. Introduction, traduction et notes* (Bibliothèque patristique de spiritualité), Paris, 1932.

<sup>323</sup> ὅτι συνεχῶς προστακτικοῖς ἀντὶ εὐκτικῶν ἐχρήσαντο οἱ ἑρμηνεύσαντες - puisque les interprètes (sc. de la Septante) aussi se servaient fréquemment de l'impératif au lieu de l'optatif, cf. *Ibid.*, pp.355.23-356.1.

<sup>324</sup> τὸ "γενηθήτω" οὐ πάντοτε σημαίνειν τὸ εὐκτικὸν ἀλλ' ἔσθ' ὅπου καὶ προστακτικὸν... - «soit» ne signifie pas toujours l'optatif, mais il y a des cas où il marque l'impératif ..., *Ibid.*, pp.356.7-8.

<sup>325</sup> *Ibid.*, pp.356.6-10.

#### IV. Structures de composition.

##### 1) la répétition (ταυτολογία) du même énoncé deux fois à l'intérieur d'un verset :

§100. Τῇ ταυτολογίᾳ κέχρηται πανταχοῦ· ὡς τὸ,  
'Ιδοὺ γὰρ ἐν ἀνομίαις συνελήφθην, καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέ με  
ἡ μήτηρ μου· (Ps. 50:7)

'Εγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὑπνώσα· (Ps. 3:6)

Γηγενεῖς καὶ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων· (Ps. 48:3)

'Ο ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς  
αὐτοῦ πυρὸς φλόγα· (Ps. 103:4)

καὶ ἐγένετό μοι κύριος εἰς καταφυγὴν καὶ ὁ θεός μου εἰς βοηθὸν  
ἐλπίδος μου· (Ps. 93:22)

καὶ Κύριος ἐλάλησε, καὶ ἐκάλεσε τὴν γῆν· (Ps. 49:1)

καὶ φθέγγονται καὶ λαλήσουσιν ἀδικίαν (Ps. 93:4)

καὶ τὰ ῥήματά μου ἐνώπιοι, Κύριε. (Ps. 5:2)

Il utilise partout la répétition, comme :

Voici en effet que j'ai été conçu dans les iniquités et que ma mère m'a enfanté dans les fautes

(Ps. 50:7, TM. Ps. 51:7, : אָמִי בְעוֹן וּבִפְשָׁעִים יָחַד נִחַמְתִּי אֱמִי ;

Moi je me suis assoupi et j'ai dormi (Ps. 3:6, אֲנִי שָׁכַבְתִּי וְאִישְׁנָה ;

Fils de la terre et fils des hommes (Ps. 48:3, TM. Ps. 49:3, אֲדָם בְּנוֹי אֶרֶץ וְאִישׁ בְּנוֹי אֱמִי ;

Lui qui fait de ses anges des souffles et de ses ministres une flamme de feu (Ps. 103:4,

TM. Ps. 104:4, : עָשָׂה מְלָאכָיו רוּחוֹת מִשְׁרָתִי אֵשׁ לְטֶט ;

Le Seigneur s'est fait mon refuge et mon Dieu le secours de mon espérance (Ps. 93:22, TM. Ps.

94:22, : וַיְהִי יְיָ לִי לְחֹשֶׁבַּת וְאֱלֹהֵי לְצוּר מַחְסִי ;

Le Seigneur a parlé et a appelé la terre (Ps. 49:1, TM. Ps. 50:1,

: אֵל אֱלֹהִים יְיָ דִּבֶּר וַיִּקְרָא אֶרֶץ ;

Ils parleront et diront l'injustice (Ps. 93:4, TM. Ps. 94:4, יִבְיְעוּ דִּבְרוּ ;

Écoute mes paroles, Seigneur (Ps. 5:2, אָמְרֵי הָאִזְיְנָה יְיָ).

Quatre de ces exemples sont cités par Adrien sous une forme abrégée, voici les citations intégrales :

**Ps. 3:6,** 'Εγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὑπνώσα·

ἐξηγέρθην, ὅτι κύριος ἀντιλήμψεταιί μου.

Moi je me suis assoupi et j'ai dormi // j'ai été réveillé car le Seigneur m'aidera.

**Ps. 48:2,** 'Ακούσατε ταῦτα, πάντα τὰ ἔθνη,

ἐνωτίσασθε, πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν οἰκουμένην,

οἱ τε γηγενεῖς καὶ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων ...

Écoutez ceci, tous les peuples, // prêtez l'oreille, tous les habitants du monde, // fils de la terre aussi bien que fils des hommes ...

**Ps. 93:3,** ἕως πότε ἁμαρτωλοί, Κύριε,

ἕως πότε ἁμαρτωλοὶ καυχήσονται,

<v.4> φθέγγονται καὶ λαλήσουσιν ἀδικίαν,

λαλήσουσιν πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν ;

Jusqu'à quand les pécheurs, Seigneur, // jusqu'à quand les pécheurs se vanteront-ils, // parleront et diront l'iniquité, parleront-ils, tous les malfaiteurs ?

**Ps. 5:2,** Τὰ ῥήματά μου ἐνώπιοι, Κύριε,

σύνες τῆς κραυγῆς μου·

Écoute mes paroles, Seigneur, // entends mon cri.

La notion de ταῦτολογία (répétition, redite) apparaît souvent dans la littérature des scholies. La *Scholie* à *Iliade* B 8a<sup>1</sup> illustre clairement le phénomène désigné par ce terme :

βάσκ' ἴθι : ... καὶ ἄμεινον ταῦτολογίαν εἶναι ἐμφαίνουσιν τὴν ἐπειξιν. καὶ ἀλλαχοῦ "ἔλθοι καὶ ἴκοιτο"(ρ 539), "ὥς ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε" (A 361).

"va, avance" - est plutôt une répétition exprimant la hâte. Comme ailleurs "est venu et arrivé", "ainsi elle parlait en appelant".

Quelques uns des exemples cités par Adrien sont proches de ce modèle des scholies. Les phrases comme ἐγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὑπνώσα' (Ps. 3:6 ; cf. aussi 49:1, 93:4) expriment de même une seule action par deux verbes presque synonymes<sup>326</sup>. Pourtant, la plupart de ces exemples (notamment Pss. 50:7, 93:22, 103:4 et Pss. 5:2 et 48:2 si on les lit dans leur contexte) suggèrent que par le terme ταῦτολογία Adrien désignait les manifestations du *parallelismus membrorum* de la poésie hébraïque.

Rappelons-nous à ce propos, que la loi du parallélisme, comme principe régissant la poésie biblique, a été formulée, pour la première fois, par l'anglais Robert Lowth, dans son *De sacra Poesi Hebræorum prælectiones*<sup>327</sup>. Depuis la parution de cet ouvrage en 1753, le parallélisme fait partie de l'instrumentaire de l'exégèse vétérotestamentaire qui permet (malgré toutes les corrections, précisions et critiques de l'école moderne) d'effectuer la division élémentaire du texte biblique en poésie et prose<sup>328</sup>. Cependant, le fait même que la loi du parallélisme a été découverte seulement il y a deux siècles, doit nous faire réfléchir. Si cette loi, comme l'affirment les savants, est à la source de la poésie biblique, comment a-t-elle pu être si longtemps ignorée ? Dans sa monographie consacrée à l'évolution de la notion de poésie biblique, James Kugel parle de l'«oubli» («forgetting», - Kugel met lui-même ce mot entre guillemets) du parallélisme dans la littérature juive de l'époque post-biblique. L'exégèse rabbinique, présentée par Kugel avec lucidité, dissociait les deux hémistiches parallèles et attachait à chacun une signification particulière.

Ainsi, par exemple, le verset de Deutéronome 33:10, «Qu'ils enseignent tes statuts à Jacob // et ta loi à l'Israël ...» est expliqué dans la collection midrashique Sifre comme contenant deux références, à la Loi écrite et la Loi orale

<sup>326</sup> Remarquons cependant, que l'interprétation purement linguistique (par synonymie) que donne Adrien s'écarte radicalement de la méthode dont Origène aurait expliqué de semblables tournures : selon lui une répétition de ce type ne pouvait être fortuite et était donc marque de la présence du double sens. Par exemple, l'expression «entendez, prêtez l'oreille» (ἀκούσατε καὶ ἐνωτίσασθε) de Jér. 13:15, est exposée dans *Les Homélies sur Jérémie* (XII.7), comme faisant allusion au deux sens, exotérique et ésotérique, de l'Écriture, cf. P. Husson et P. Nautin (éds.), *Origène, Homélies sur Jérémie, Tome II* (SC, 238), Paris, 1977, pp.28-31.

<sup>327</sup> Cf. la traduction française de M. Sicard, *Leçons sur la Poésie sacrée des Hébreux, ...*, I-II, Avignon, 21839.

<sup>328</sup> J.L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and its History*, New Haven-Londres, 1981, pp.94-95. Cf. aussi É. Dhorme, *La Poésie Biblique. Introduction à la Poésie Biblique et Trente chants de circonstance*, Paris, 1931.

respectivement<sup>329</sup>. Souvent le midrashiste introduit un dialogue pour résoudre l'apparente synonymie des deux hémistiches : à propos du Gen. 22:12, «N'étends pas la main sur le garçon // et ne lui fais rien ...», le Midrash Genesis Rabba 56:10 élabore un dialogue entre Abraham, voulant à tout prix sacrifier Isaac, et l'ange qui le lui défend à deux reprises, d'abord de manière spécifique, puis de façon plus impérative et générale<sup>330</sup>.

Cette démarche de l'exégèse rabbinique se fonde sur un présupposé théologique bien précis, à savoir l'inspiration divine du texte. Formulée dans toute sa radicalité, la thèse de l'inspiration divine exige que tout élément du texte inspiré soit chargé de sens. Par conséquent, toute considération d'ordre formel est écartée comme impossible. Une telle prise de position est caractéristique non seulement des commentaires rabbiniques, mais aussi des écrits des Juifs hellénisés, dont Philon, et des Pères de l'Église, notamment Origène.

Mis à part les considérations théologiques, remarquons que la problématique de la forme possède une dimension historico-culturelle plus vaste. N'y va-t-il pas de la différence fondamentale entre «littérature», en Grèce, et «écriture», au Proche Orient Ancien, avec des approches différentes de l'œuvre, de la forme et de l'auteur ? Là où les Hellènes voyaient une œuvre accomplie, un tout, les Orientaux voyaient un fragment de l'éternelle sagesse que l'ajout d'un autre fragment ne pourrait qu'enrichir davantage ; là où les Orientaux reconnaissaient un même esprit derrière des compositions diverses, ce qui permettait de les souder en un livre sous un titre pseudépigraphique, les Grecs n'envisageaient qu'un auteur, un créateur humain, dont l'existence était aussi réelle que celle de ses lecteurs. Sans nier la richesse et la sophistication des lettres orientales, il faut reconnaître que la dissociation de la forme et du contenu d'une œuvre ainsi que la réflexion sur la forme littéraire, sont des apports typiquement grecs. Dans cette optique, la méthode d'exégèse qui se refuse à repérer des différences formelles dans l'Écriture parce qu'elle est pétrie d'un sens supérieur paraît être un héritage lointain des sagesse d'Orient.

Même s'il n'y a pas de mot signifiant «poésie» (ni «prose», en fait) dans l'hébreu biblique, la Bible elle-même indique souvent la présence de passages poétiques (par exemple, «Alors Moïse et les fils d'Israël chantèrent ce chant à Iahvé ...», Ex. 15:1) et possède un lexique précis pour distinguer les différentes formes poétiques.

Le terme générique est שִׁיר (rendu le plus souvent par ὕμνη dans la LXX), utilisé pour le chant de victoire en Juges 5 et de quelques Psaumes (cf. Pss.30, 45, 48). La forme féminine שִׁירָה (rendue elle aussi par ὕμνη dans la LXX) est employée pour désigner les deux cantiques de Moïse (Ex. 15 et Deut. 32), le Ps. 18, le chant de la vigne en Is. 5 etc. Le terme מִזְמוֹר (traduit massivement par ψαλμός dans la LXX) apparaît en connexion avec de nombreux psaumes (57) et semble être le *terminus technicus* pour les désigner ; קִינָה (θρῆνος dans la

<sup>329</sup> J.L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and its History*, New Haven-Londres, 1981, p.98.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p.99.

LXX) fait fréquemment référence au genre de la lamentation (voir Jér. 9:9, Ezek. 27:2, 28:11, 32:2)<sup>331</sup>.

Guidés par ces jalons, les exégètes de la Bible grecque s'efforçaient de trouver dans l'Écriture des traces de la poésie conçue selon le modèle grec. Ainsi, Flavius Josèphe, à la fois hellénisant et hébraïsant, avance que le cantique de Moïse sur le passage de la mer Rouge a été écrit sur le ton hexamètre (ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ, *AJ*, II, 16, 4), aussi bien que le grand cantique du Deutéronome (*AJ*, IV, 8, 44). Il affirme également que le roi David «a composé des odes et des hymnes pour Dieu en mètres variés, car il fit les uns trimètres, les autres pentamètres» (*AJ*, VII, 12, 3, ὥδ' αὖς εἰς τὸν θεὸν καὶ ὕμνους συνετάξατο μέτρου ποικίλου· τοὺς μὲν γὰρ τριμέτρους, τοὺς δὲ πενταμέτρους ἐποίησεν.). Origène exprime la même pensée dans une scholie sur le Psaume 118, préservée dans la *Chaîne Palestinienne*, où il écrit, en évoquant peut-être Josèphe : οἱ γὰρ παρ' Ἑβραίοις στίχοι, ὡς ἔλεγέ τις, ἑμμετροὶ εἰσιν· ἐν ἑξαμέτρῳ μὲν ἢ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ ὥδ' ἢ, ἐν τριμέτρῳ δὲ καὶ τετραμέτρῳ οἱ ψαλμοί (les versets hébreux, en effet, comme disait quelqu'un, ont un mètre : hexamètre, pour le Cantique du Deutéronome, trimètre et tétramètre, pour les Psaumes.<sup>332</sup>) De même, Eusèbe de Césarée croyait que le grand cantique de Moïse et le Psaume 118 étaient composés dans le mètre héroïque, des hexamètres de seize syllabes, alors que les autres textes poétiques sont, selon lui, formés de ce qui correspond, en hébreu, à des trimètres et à des tétramètres (*Préparation évangélique*, XI, 5, 7). Il est possible d'ajouter ici le témoignage de Jérôme, qui, à plusieurs reprises, a fait des commentaires sur la structure de la poésie hébraïque (*Præf. in Iob*, PL 28, c.1140, *Epist. ad Paulam* 30, 3, PL 22, c.442, *Præf. in Eus. Chronic.*, PL 27, c.223 etc.<sup>333</sup>). Remarquons pour finir qu'Adrien, à la fin de *l'Isagogè*, signale à ses lecteurs la présence de différentes formes de poésie : métrique (ἑμμετρα) dans Job et Salomon (c.à.d., dans Cantique et/ou Proverbes et/ou Sagesse), métrique avec mélodie (μετ' ὥδ' ἢ ἐν μέτρῳ) comme dans les Psaumes et les deux cantiques de Moïse, enfin parties arrangées avec choix (λογάδην<sup>334</sup> εἴρηται), comme dans les livres d'Isaïe et de Jérémie<sup>335</sup>.

<sup>331</sup> Cf. un aperçu sur la terminologie poétique de la Bible hébraïque dans L. Alonso Schökel, *A Manual of Hebrew Poetics* (Subsidia biblica - 11), Rome, 1988, pp.7-10. Cf. aussi G. Rinaldi, «Alcuni termini ebraici relativi alla letteratura», *Biblica* 40, 1959, pp.267-289, et E.M. Schuller, «The Use of Biblical Terms as Designations for Non-Biblical Hymnic and Prayer Compositions», dans M.E. Stone et E.G. Chazon (éds.), *Biblical Perspectives: Early Use & Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the First international Symposium of the Orion Centre, 12-14 May, 1996*, (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 28), Leyde-Boston-Cologne, 1998, pp.207-222.

<sup>332</sup> Texte et traduction sont tirés de l'édition de M. Harl et G. Dorival, *La Chaîne Palestinienne sur le Psaume 118*, I (SC, 189), Paris, 1972, p.188.25-28 et p.189.

<sup>333</sup> On trouvera un catalogue et une présentation très utile de toutes ces notices dans G. Castellino, «Il ritmo ebraico nel pensiero degli antichi», *Biblica* 15, 1934, pp.505-516, surtout pp.506-8. Également intéressant est l'exposé de l'abbé Grandvaux, «Introduction (§3 Du rythme chez des hébreux)», dans l'abbé Le Hir, *Le livre de Job. Traduction sur l'Hébreu et commentaire...*, Paris, 1873, pp.54-85.

<sup>334</sup> Nous sommes très tentés de lire ici λογαοιδικῶ (logaœdique, composé d'un mélange de dactyles et trochées, à mi-chemin entre la prose et la poésie).

<sup>335</sup> PG 98, c.1312b.

Aujourd'hui, tous ces propos, malgré la tentative restée unique de G. Castellino, de les défendre en reformulant la notion même de mètre<sup>336</sup>, ne peuvent que nous faire douter de la connaissance, par nos auteurs, soit de l'hébreu, soit de la métrique grecque. En revanche, il est toujours possible de lire ces affirmations dans le cadre de l'apologétique juive (et par suite, chrétienne) qui avait comme tâche de présenter la culture biblique comme en rien inférieure à celle des Hellènes<sup>337</sup>.

Le silence de Philon sur ce sujet nous semble significatif : bien qu'il évoque la structure antiphonique du Cantique de la mer Rouge, Philon ne lui attribue pas de mètre (*De vita Mosis*, I.180, II.256-7, *De vita contemplativa*, 85). Il dit aussi que la théorie du rythme, de l'harmonie et de la mesure (ῥυθμικὴν καὶ ἁρμονικὴν καὶ μετρικὴν θεωρίαν) faisait partie de la formation reçue par Moïse en Égypte (*De vita Mosis*, I.23), mais il se borne à traiter en ces termes de l'Écriture. La seule mention que Philon a faite du mètre se rapporte à la production littéraire des Thérapeutes : il affirme qu'ils composaient «des chants et des hymnes sur des mètres et sur des mélodies variées» (ᾠσματα καὶ ὕμνους ... διὰ παντοίων μέτρων καὶ μελῶν, *De vita contemp.*, 29, cf. *ib.*, 84) suivant les modèles fournis par leurs prédécesseurs (caractérisés comme οἱ τῆς αἰρέσεως ἀρχηγέται - «fondateurs du mouvement», *De vita contemp.*, 29). Les poèmes laissés par les anciens sont traités de façon plus détaillée en *De vita contemp.*, 80, où Philon raconte qu'au cours de leurs réunions le président des Thérapeutes invoque «soit une hymne nouvelle composée par lui-même, soit une hymne ancienne des poètes d'autrefois - ils ont laissé, sur des mètres et des mélodies variés, des hexamètres, des trimètres iambiques, des hymnes pour les processions, pour les libations, pour l'autel, des stances pour le chœur, dont les strophes contiennent de beaux arrangements métriques» (ὕμνον ἄδει ... ἢ καινὸν αὐτὸς πεποιηκὼς ἢ ἀρχαῖόν τινα τῶν πάλαι ποιητῶν - μέτρα γὰρ καὶ μέλη καταλελοίπασι πολλὰ ἐπῶν τριμέτρων, προσοδίων ὕμνων, παρασπονδείων, παραβωμίων, στασίμων χορικῶν στροφαῖς πολυστρόφοις εὖ διαμετρημένων ... )<sup>338</sup>. Bien sûr, la référence aux processions, aux libations et à l'autel fait penser au culte du temple, plutôt qu'aux pratiques d'une communauté recluse, et donc aux Psaumes, où tous ces motifs sont amplement représentés. Pourtant, la terminologie que Philon utilise pour désigner ces compositions (προσόδιος ὕμνος, παρασπόνδειος, παραβώμιος) est totalement absente des Septante. Cela mis à part, la remarque de l'abbé Grandvaux<sup>339</sup> à ce sujet nous paraît très juste : comme Philon, les Thérapeutes devaient être hellénophones et, par conséquent, écrire en grec et se servir de la Bible de la Septante. Finalement, l'identification de leurs chants avec les Psaumes semble prématurée, pour la simple raison que Philon ne dit pas qu'il en est ainsi. En raison

<sup>336</sup> L'idée de Castellino est de regarder l'organisation des pieds comme une organisation aussi des accents. La structure des accents peut être facilement attribuée au texte hébreu, ce que Castellino entreprend de faire, malheureusement sans percevoir l'anachronisme qu'il commet en se fondant sur la vocalisation massorétique pour traiter de la Septante. Cf. *op. cit.*, pp.509sqq.

<sup>337</sup> Cf. J.L. Kugel, *op. cit.*, pp.141-142.

<sup>338</sup> F. Daumas (éd.), *Philon d'Alexandrie, De vita contemplativa* (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 29), Paris, 1963, pp.140-141.

<sup>339</sup> Cf. «Introduction», dans L'abbé Le Hir, *op. cit.*, p.56. Il est étonnant que J.L. Kugel, dans son étude par ailleurs exemplaire, ignore complètement cette considération (cf. *op. cit.*, p.140).



de l'insuffisance des données existantes, nous devons traiter toute tentative d'identification de ces chants avec une extrême précaution.

Nous avons vu que les tentatives pour saisir l'essence de la poésie biblique soit étaient récusées par une espèce de «fondamentalisme du sens», soit prenaient la forme d'une attribution aux textes bibliques (hébreux ou grecs) de vertus métriques qu'ils ne possèdent pas en réalité. Envisagée dans cette perspective, la remarque de l'*Isagogè* qui nous a conduits à toutes ces réflexions paraît curieusement proche de la vérité. En effet, se fondant sur le texte grec, Adrien est parvenu à percevoir le parallélisme comme une spécificité formelle du langage biblique, c'est-à-dire comme une particularité indépendante du sens et appartenant donc au domaine des formes, linguistiques ou stylistiques.

Précisons à ce sujet que la conception qu'Adrien a pu avoir du parallélisme semble bien éloignée de la doctrine moderne sur ce sujet. Nous avons vu que la terminologie qu'il emploie provient de la littérature des scholies. Adrien traite en même temps d'exemples de parallélisme véritable et d'exemples d'emploi des verbes quasiment synonymes à l'intérieur d'un hémistiche (il cite les Pss. 3:6, 49:1 et 93:4), ces derniers étant en effet plus proches des modèles des *Scholies*. Ainsi, les deux types de dédoublement que nous percevons comme essentiellement différents, relèvent pour lui de la même particularité de l'idiome hébreu. Cependant, ce manque de clarté ne nous empêche pas de constater la sensibilité de notre auteur à un aspect important du texte biblique.

Mais, Adrien n'est ni le premier, ni le seul à faire des observations de ce genre. Une perception du parallélisme apparaît déjà dans des textes bien antérieurs à Adrien. Nous avons mentionné Origène parmi ceux qui attribuaient le mètre à la poésie hébraïque. Même si cette affirmation nous semble peu justifiée, son contexte témoigne d'une claire vision du fonctionnement de la poésie biblique. Origène commente le premier verset du Ps. 118 :

οἱ μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ

οἱ πορευόμενοι ἐν νόμῳ κυρίου.

Heureux les irréprochables dans la voie,

eux qui cheminent dans la loi du Seigneur.

Ce verset inspire à Origène le commentaire suivant<sup>340</sup> :

Μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ· οὕτω γε στίχος ἐστίν· οἱ γὰρ παρ' Ἑβραίοις στίχοι, ὡς ἔλεγέ τις, ἔμμετροί εἰσιν· ἐν ἑξαμέτρῳ μὲν ἢ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ ὥδῃ, ἐν τριμέτρῳ δὲ καὶ τετραμέτρῳ οἱ ψαλμοί. Οἱ στίχοι οὖν οἱ παρ' Ἑβραίοις ἕτεροί εἰσι παρὰ τοὺς παρ' ἡμῖν. Ἐὰν θέλωμεν ἐνθάδε τηρῆσαι τοὺς στίχους ποιῶμεν μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ οἱ πορευόμενοι ἐν νόμῳ κυρίου· καὶ ὅτως ἀρχόμεθα δευτέρου τοῦ ἔξης. Ἰστέον τοίνυν ὅτι οἱ Ἕλληνες οἱ ἐρμηνεύσαντες πεποιήκασιν τὸν παρ' Ἑβραίοις στίχον ἐν τοῦτοις δύο·

«Heureux les irréprochables dans la voie» : ce n'est pas encore le verset complet. Les versets hébreux, en effet, comme disait quelqu'un, ont un mètre : hexamètre, pour le Cantique du Deutéronome, trimètre et tétramètre, pour les Psaumes. Les versets sont donc, chez les Hébreux différents de ce qu'ils sont chez nous. Si nous voulons ici respecter les versets, nous dirons : «Heureux les irréprochables dans la voie, // eux qui cheminent dans la loi du Seigneur», et nous commencerons alors le second verset à la suite. Cependant il faut savoir

<sup>340</sup> Texte et traduction sont tirés de l'édition de M. Harl et G. Dorival, *La Chaîne Palestinienne...*, p.188.24-33 et p.189.

que les traducteurs grecs ont divisé les versets hébreux en deux, dans ces textes. (Trad. M. Harl et G. Dorival)

Origène se rendait donc compte de l'enchaînement des deux hémistiches parallèles. De plus, il expliquait cet enchaînement par les principes de la poésie hébraïque, qu'il croyait métrique. Enfin, Origène attribuait la forme du texte qu'il avait entre les mains à l'activité des traducteurs : à suivre sa pensée, le parallélisme, tel qu'il apparaît dans la Septante, ne serait que la conséquence des efforts des traducteurs pour rendre la poésie métrique des Hébreux.

Après Origène, les exégètes antiochiens, grâce à leur attention au style biblique, se sont montrés conscients de cette particularité formelle. Il est intéressant de noter que même le terme de *parallélisme* était déjà employé, sous la forme de ἐκ παραλλήλου, par Diodore de Tarse, dans son commentaire sur le Ps. 39:11,

Τὴν δικαιοσύνην σου οὐκ ἔκρυψα ἐν τῇ καρδίᾳ μου.

Τὴν ἀλήθειάν σου καὶ τὸ σωτήριόν σου εἶπα.

Οὐκ ἔκρυψα τὸ ἔλεός σου καὶ τὴν ἀλήθειάν σου ἀπὸ συναγωγῆς πολλῆς.

Ta justice je ne l'ai pas cachée dans mon cœur, // J'ai parlé de ta vérité et de ton salut. // Je n'ai pas caché ta grâce et ta vérité à la grande assemblée.

A propos de la dernière ligne du verset 11, Diodore note : Τὸ αὐτὸ πάλιν εἶπεν ἐκ παραλλήλου («Il dit la même chose encore une fois d'une manière semblable»)<sup>341</sup>. D'après les observations de L. Mariès, le terme ἐκ παραλλήλου est utilisé huit fois dans le commentaire des Psaumes de Diodore<sup>342</sup>. Remarquons aussi l'expression τὸ αὐτὸ λέγειν (εἰπεῖν), qui apparaît à propos du parallélisme<sup>343</sup> et permet de rapprocher la terminologie de Diodore du terme ταῦτολογία employé par Adrien. Ce dernier terme apparaît chez Diodore pour expliquer Pss. 5:2, 118:175 et 140:1<sup>344</sup>. Un autre terme important pour décrire le parallélisme, chez Diodore, mais aussi chez Théodore de Mopsueste, est celui de διέρησις («division», *distributio* de la rhétorique latine)<sup>345</sup>. Diodore l'utilise, par exemple, pour Ps. 98:6 -

Μωυσῆς καὶ Ἀαρὼν ἐν τοῖς ἱερεῦσιν αὐτοῦ,

καὶ Σαμουὴλ ἐν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα αὐτοῦ·

Διεῖλε κατὰ τὸ ἰδίωμα τὸ οἰκεῖον, καὶ τοὺς μὲν ἱερεᾶς ἐκάλεσε, τὸν δὲ ἐπικαλούμενον τὸν Κύριον. Δῆλον δὲ ὅτι καὶ οἱ ἱερατεύοντες ἐπεκαλοῦντο καὶ ὁ ἐπικαλούμενος Σαμουὴλ ἱεράτευεν. Ὅπερ οὖν ὥφειλεν εἰπεῖν κατὰ κοινού, τοῦτο διεῖλε κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς γραφῆς.

Moïse et Aaron parmi ses prêtres, // et Samuel parmi ceux qui invoquent son nom.

<sup>341</sup> Cf. J.-M. Olivier (éd.), *Diodori...*, p.244.127.

<sup>342</sup> L. Mariès, *Études préliminaires à l'édition Diodore de Tarse sur les Psaumes* (Collection d'études anciennes), Paris, 1933, p.120.

<sup>343</sup> Non seulement ici mais également dans le commentaire sur le Ps. 71:1, cité par L. Mariès, *op. cit.*, p.120, et dans le *Commentaire sur les Psaumes* de Théodore de Mopsueste (cf. in Pss. 56:11, 72:25, 78:2).

<sup>344</sup> Cf. L. Mariès, *op. cit.*, p.119.

<sup>345</sup> Le terme servait à décrire la division des récits en chapitres (cf. Denys d'Halicarnasse, *Thucydide*, 9.1-4) de même que le découpage en strophes des poèmes (cf. *Idem.*, *La composition stylistique*, 26.5).

Il a divisé selon sa propre langue et a appelé, d'une part, les uns «prêtres», d'autre part, l'autre - «invoquant Dieu». Il est clair que ceux qui étaient prêtres invoquaient aussi, et Samuel qui invoquait était en même temps prêtre. Ainsi donc, ce qu'il aurait dû dire ensemble, il l'a divisé, conformément à l'usage de l'Écriture.

Dans cette optique le parallélisme apparaît comme une démarche stylistique consistant à diviser artificiellement un énoncé unique et à le présenter sous une forme dédoublée. Conçue ainsi, la diérèse permet de décrire non seulement les phénomènes de parallélisme poétique, mais aussi les autres cas de dédoublement. Comme nous lisons chez Théodore de Mopsueste, in *Ps.* 55:7<sup>346</sup> :

Ἰδιον δὲ τοῦτο τῷ μακαρίῳ Δαυὶδ καὶ πολλαχοῦ τῶν ψαλμῶν εὐρισκόμενον, εἴτε ἀπὸ τοῦ ἑβραϊκοῦ ἰδιώματος, εἴτε ἀπὸ τῆς ἑρμηνείας οὕτω φαινόμενον τὸν πολλακίς ἀντιλέγοντα, ὥσπερ διαιροῦντα δύο λέγειν δοκεῖν – οἷον ὡς ὅταν λέγῃ Φθέγγονται καὶ λαλήσουσιν ἀδικίαν [Ps. 93:4], ἀντὶ τοῦ φθέγγονται καὶ λαλήσουσιν ἀδικίαν· δοκεῖ γὰρ δύο λέγειν, καὶ μάλιστα τοῦ καὶ συνδέσμου μεσιτεύοντος, – ὅτι φθέγγονται καὶ λαλήσουσιν, – ἐν δὲ ἐστὶν ὃ φησιν, ὅτι φθέγγονται ἀδικίαν λαλοῦντες.

C'est un trait propre au bienheureux David que l'on trouve souvent dans les Psaumes, en raison soit de la langue hébraïque, soit provenant de la traduction, qu'il semble dire fréquemment des choses contradictoires ainsi que divisées en deux. Par exemple, quand il dit «Ils parleront et diront injustice», au lieu d'«ils parlent et ils diront injustice». En effet il semble dire deux choses, surtout avec la conjonction et au milieu - "ils parleront et diront", - pourtant, l'énoncé est unique : qu'ils parlent en disant injustice.

Le phénomène de la diérèse<sup>347</sup>, dans cette note de Théodore, est plus proche des tournures qualifiées de ταὐτολογία dans les *Scholies* (voir *supra*, p.211), et nous voyons que ce terme pouvait s'appliquer sans distinction au parallélisme «proprement dit» et à la simple répétition de verbes apparemment synonymes. D'ailleurs, l'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste présente plusieurs expressions désignant les parallélismes qui ont été très utilement répertoriées par L. Alonso Schökel<sup>348</sup>. Nous reproduisons ici les autres termes essentiels tirés de son aperçu :

- τὸ αὐτὸ λέγει - «dire la même chose», (in *Pss.* 56:11, 72:25 et 78:2) ;
- ἐπ' ἀμφοτέρων εἶπε τὸ συναμφοτέρον - «dire à la fois deux choses» (in *Os.* 5:9, P.G. 66, c.156d et in *Os.* 5:12, P.G. 66., c.157d) ;
- πλατυνὼν τὸ λεγόμενον τῇ δευτερώσει - «amplifiant l'énoncé par le dédoublement» (in *Pss.* 58:2 et 37:15<sup>349</sup>) ;
- ἐπεξήγησις - exposition détaillée (in *Ps.* 49:20) ;

Nous avons esquissé l'histoire de la réception des passages poétiques de la Bible, qui forme un contexte nécessaire à la compréhension des notes de l'*Isagogè*, et nous nous tournons maintenant vers un autre aspect du parallélisme poétique. Nous avons mentionné le problème de l'«oubli» ou de l'ignorance du parallélisme dans les

<sup>346</sup> R. Devreesse (éd.), *Le Commentaire...*, p.363.19-25.

<sup>347</sup> Théodore parle de diérèse à plusieurs reprises : cf. in *Os.* 5:9 (PG 66, c.157a), in *Ps.* 77:61, 67, in *Hab.* 3:4 (PG 66, c.444b). Remarquons au passage qu'il s'agit ici de la diérèse en tant que phénomène stylistique et de la diérèse de la phonétique.

<sup>348</sup> *Estudios de Poética Hebrea*, Barcelone, 1963, p.198.

<sup>349</sup> Pour le commentaire des Psaumes nous renvoyons à l'édition de R. Devreesse citée plus haut.

exégèses post-bibliques. Les chercheurs constatent également que le parallélisme tombait progressivement en désuétude déjà chez les écrivains bibliques tardifs. Chez des auteurs comme le Siracide, nous trouvons une imitation très scrupuleuse du style parallélistique, qui laisse néanmoins comprendre que dans sa fidélité au parallélisme, l'auteur était guidé plutôt par son désir d'imiter le style biblique que par une méthode rigide. De nombreux abandons et déplacements d'éléments parallèles trahissent le changement d'attitude envers le parallélisme à cette époque. Dans un passage, relevé au hasard, comme Siracide 43:23-25<sup>350</sup>, nous lisons :

מחשבת מן שיק רבה // ויש בזהום אים :

יורדי חים יספרו קצהו // לשמע אזננו נשתומם <v.24>

שם פלאות תמדי מעשהו // מין כל חי וגבורות רבה <v.25>

Selon un plan Il a dompté l'abîme // et Il y a planté les îles

Ceux qui parcourent la mer en content la grandeur ;

leurs récits nous remplissent d'étonnement :

Là sont ses œuvres étranges et merveilleuses,

animaux de toutes sortes et monstres marins.<sup>351</sup>

Nous voyons ici l'affaiblissement de la dépendance sémantique (que constitue la relation de synonymie - antonymie) entre les éléments apposés. Le fonctionnement du parallélisme devient encore plus obscur quand nous arrivons à des textes écrits en grecs en imitation de textes bibliques, comme le livre de la Sagesse de Salomon<sup>352</sup>. Les chercheurs relèvent dans ce livre des chapitres entiers où le *parallelismus membrorum* est observé (Ch. 1-5), des sections où ce principe est abandonné à l'occasion (Ch. 6-12:18) et finalement, des sections où le parallélisme manque à peu près entièrement, à l'exception de quelques versets isolés (Ch. 12:19-19:22).<sup>353</sup> Étant donné que l'unité de ce livre paraît assez évidente<sup>354</sup>, le manque de système dans l'application de la loi du parallélisme ne peut être expliqué que par l'attitude de l'auteur. Comment percevait-il le parallélisme ? Tout ce qu'il est possible de dire de son attitude, c'est que le parallélisme, pour notre auteur, a visiblement cessé d'être le principe organisateur de tout discours poétique mais reste en même temps un procédé

<sup>350</sup> Dont l'édition la plus récente est celle de P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts & A Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Sup.VT, 68), Leyde-New York-Cologne, 1997.

<sup>351</sup> Nous reproduisons ici la belle traduction de la Bible de Jérusalem avec quelques retouches qui étaient nécessaires pour la faire mieux correspondre à l'hébreu.

<sup>352</sup> L'origine grecque de cette composition paraît être uniformément acceptée par les commentateurs récents, cf. D. Winston, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 43), Garden City, 1979, pp.14-18 ; C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon, I-III* (Études bibliques), Paris, 1983, vol. I, pp.91-95. Cf. aussi W. Horbury, «The Christian use and the Jewish origins of the Wisdom of Solomon», dans L. Day, R.P. Gordon, H.G.M. Williamson (éds.), *Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J. A. Emerton*, Cambridge, 1995., pp.182-196.

<sup>353</sup> Cf. F. Focke, *Die Entstehung der Weisheit Salomos* (FRLANT, XXII), Göttingen, 1913, p.53.

<sup>354</sup> Cf. les affirmations de Winston (*op. cit.*, pp.12-14) et de Larcher (*op. cit.* pp.89-91 et 95-119).

stylistique souvent utilisé<sup>355</sup>. Remarquons que cette formulation permet de voir une certaine similitude avec le traitement du parallélisme chez Adrien et les autres Antiochiens qui reconnaissent l'importance des répétitions sans leur attribuer un rôle central.

C'est dans le contexte de la littérature biblique tardive que nous pouvons aborder la question du traitement du parallélisme chez les traducteurs de la Septante. Ce problème est très vaste (même si on s'en tient au Pentateuque) et évidemment demande plus d'attention que nous ne pouvons lui consacrer dans le cadre de l'examen de l'*Isagogè*. Nous nous limiterons donc maintenant à donner quelques repères pour la compréhension de la traduction du *parallelismus membrorum* du texte hébreu par le parallélisme dans le texte grec. Comme nous le signalent les exégètes antiochiens et Adrien, mais aussi notre propre lecture de la Septante, ces textes grecs comportent des arrangements stylistiques qui correspondent étroitement à ce que nous désignons, dans l'hébreu, par le terme de «parallélisme». La question fondamentale est de savoir si cet arrangement était intentionnel chez les traducteurs ?

Dans son article «Hebrew Poetic Parallelism as reflected in the Septuagint»<sup>356</sup>, St. Segert analyse, sur la base de textes extraits majoritairement du Psautier, la transmission du parallélisme dans la traduction des textes poétiques de la Bible. L'auteur reconnaît la préservation fréquente du parallélisme dans la version grecque ; il remarque, cependant, que «le parallélisme de l'original hébreu est souvent détruit par la traduction incorrecte d'un des membres de paire synonymique. Le traducteur grec n'a pas essayé d'appliquer les règles du parallélisme pour déterminer le sens des mots hébreux»<sup>357</sup>. Mis à part l'anachronisme de cette attente<sup>358</sup>, la conclusion suggérée à Segert par cette observation nous semble logique : «si les structures parallélistiques hébraïques ont été rendues correctement et exactement, dans leur très grande majorité, cela est plutôt dû à la technique de traduction en général, à la traduction mot à mot, et au respect pour la séquence de mots et donc pour les unités poétiques de base, pour les cola et les versets»<sup>359</sup>. L'étude de Segert s'arrête, malheureusement, sur cette constatation sans la soutenir par des preuves.

Travaillant sur un autre corpus, M. Harl est arrivée à des idées contraires, notamment que «le traducteur, dans ... cinq petits poèmes de la Genèse semble au moins respecter les parallélismes ...»<sup>360</sup>. Dans le même ouvrage, M. Harl cite l'étude restée inédite d'Alain Jarrige, qui va encore plus loin dans ses conclusions : «Le grec [sc. le traducteur] a perçu là [dans la prophétie de Lamék, Gen 4:23-24] un «poème», et a voulu donner l'équivalent d'une «métrique» exogène»<sup>361</sup>.

<sup>355</sup> Tel est aussi le cas des écrits néotestamentaires, surtout des Évangiles, cf. St. Segert, «Semitic Poetic Structures in the New Testament», dans W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 25/2, Berlin, 1983, cc.1433-1462. Cf. aussi S. Holm-Nielsen, «Religiöse Poesie des Spätjudentums», dans W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang*, II, 19/1, pp.152-186.

<sup>356</sup> Dans N. Fernández Marcos (éd.), *La Septuaginta en la investigacion contemporanea* (V Congreso de la IOSCS) (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros», Madrid, 1985, pp.133-148.

<sup>357</sup> *Ib.*, p.136.

<sup>358</sup> L'attribution aux anciens de la notion moderne de parallélisme constitue le défaut principal de Segert, dans cette étude, cf. *Ib.*, p.146.

<sup>359</sup> *Ib.*, p.146.

<sup>360</sup> *La Genèse* (BdA 1), Paris, 1986, p.81.

<sup>361</sup> *Ib.*, p.82.

Même en l'absence d'argumentation développée, ces affirmations font réfléchir. Nous avons vu la confusion qui régnait dans les opinions des exégètes anciens au sujet de la poésie biblique. Les idées des traducteurs bibliques d'une époque encore plus lointaine pouvaient être plus confuses encore, et pourtant, leur traduction est devant nous et ne nous laisse aucun autre choix que d'interpréter leurs stratégies. Comment expliquer la transplantation du *parallelismus membrorum* dans le texte grec ? La réponse la plus évidente pourrait être fournie par la référence au littéralisme de la traduction : comme l'a suggéré Segert, la technique de traduction mot à mot, poursuivie rigoureusement, garantit la préservation du parallélisme, en tant que structure fondée sur l'ordre de mots. Ainsi, une fois reconnue la présence de cette technique de traduction, on se doit de ne pas attribuer à nos traducteurs une connaissance active du parallélisme dans la poésie biblique. D'autre part, bien que la traduction littérale conserve automatiquement les parallélismes, cela n'exclut pas la conscience de leur importance de la part du traducteur.

D'intéressants exemples de préservation «mécanique» (ou apparemment mécanique) des structures parallélistiques se trouvent également dans les textes extra-bibliques, notamment dans des écrits de Philon de Byblos (seconde moitié du premier siècle - jusqu'au règne d'Adrien<sup>362</sup>). Les fragments épars de son *Histoire phénicienne* nous sont parvenus dans des citations d'Eusèbe, Suidas, Étienne de Byzance et d'autres. Philon de Byblos reconnaissait comme sa source Sanchuniaton, ancien sage phénicien, dont il dit avoir traduit les écrits en grec. L'authenticité des citations de Philon est étayée, dans certains passages, par l'apparition du *parallelismus membrorum*. Comme le remarque A. Baumgarten, l'auteur du commentaire le plus détaillé de Philon, «l'auteur de la source (ou des sources) de Philon s'est clairement servi de la technique du parallélisme poétique - technique de la poésie biblique et ugaritique - pour composer son ouvrage. Les descriptions des événements sont souvent répétées, sans apporter beaucoup de nouvelles informations. Dans certains cas le texte offre des explications alternatives avec peu de différence entre les alternatives»<sup>363</sup>. A. Baumgarten dresse une liste des parallélismes les plus apparents<sup>364</sup>, dont voici quelques extraits:

τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν ὑποτίθεται ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη  
ἢ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους καὶ χάος θολερὸν ἐρεβῶδες·  
ταῦτα δὲ εἶναι ἄπειρα καὶ διὰ πολὺν αἰῶνα μὴ ἔχειν πέρας.  
il place au commencement de toute chose l'air opaque et venteux, ou le souffle de l'air opaque et le chaos trouble et ténébreux ; ils étaient sans limite et pendant longtemps n'avaient pas de limite.  
τοῦτό τινές φασιν ἰλύν, οἱ δὲ ὕδατώδους μίξεως σῆψιν.

<sup>362</sup> A.I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary.*, Leiden, 1981, p.35.

<sup>363</sup> «The author of Philo's source(s) for the cosmogony and zoogony clearly used the technique of poetic parallelism - the technique of Biblical and Ugaritic poetry - in composing his work. Descriptions of events are often repeated, with little new information added in repetition. On other occasions the text offers alternative explanations with little difference between the alternatives», *Ibid.*, p.98. Un autre signe du substrat sémitique de ces passages est l'usage fréquent de conjonction καὶ.

<sup>364</sup> *Ibid.*, pp.98-99.

καὶ ἐκ ταύτης ἐγένετο πᾶσα σπορά κτίσεως καὶ γένεσις τῶν ὄλων.

certain disent qu'il [sc. le dieu Mot] est limon, d'autres qu'il est putréfaction d'une mixture aqueuse. Et de celle-ci est née toute semence de la création et l'origine du tout.

καὶ πρὸς τὸν πάταγον τῶν βροντῶν τὰ προγεγραμμένα νοερά ζῶια ἐγρηγόρησεν, καὶ πρὸς τὸν ἦχον ἐπτύρη <...><sup>365</sup>

et à la suite d'un coup de tonnerre les êtres rationnels déjà mentionnés ont été réveillés et à la suite d'un bruit ils ont été effrayés.

Ces exemples démontrent bien la persistance des parallélismes même dans une traduction mal préservée. Remarquons pour finir qu'il est infiniment plus plausible de supposer que Philon de Byblos partageait avec les traducteurs juifs de la Bible la même technique de traduction littéraliste, courante dans l'Antiquité<sup>366</sup>, que de leur attribuer un souci poétique commun.

Dans le cas de la Bible grecque, aussi bien que dans celui de Philon de Byblos, la présence du littéralisme ne peut susciter aucun doute. La question qui demeure est de découvrir, derrière la technique de traduction mot à mot appliquée avec rigidité, la réaction du traducteur au caractère poétique de son texte, la présence ou l'absence d'une sensibilité aux passages dits poétiques. Une telle étude demanderait donc une comparaison entre le littéralisme des passages poétiques et celui des passages prosaïques de même longueur, choisis dans le même texte. Et c'est sur ce point d'interrogation que nous abandonnons cette problématique<sup>367</sup>, afin de nous tourner maintenant, encore une fois, vers l'*Isagogè* d'Adrien.

L'analyse qu'Adrien fait du texte de la Septante à l'aide des ressources de la philologie grecque à pour conséquence que la description de ce qui est pour nous la préservation, par le traducteur, de l'ordre de mots du texte hébreu, est évoquée sous plusieurs rubriques. Après ce long examen de sa notice sur le parallélisme de la Septante, nous allons présenter maintenant les autres observations d'Adrien sur les structures de composition.

<sup>365</sup> Les textes de Philon de Byblos sont édités dans F. Jacoby (éd.), *Die Fragmente der Griechischen Historiker (F GR Hist). Dritter Teil : Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie). C, Autoren über einzelne Länder*, Nr. 608a-856, Leyde, 1969. Les fragments cités peuvent être retrouvés sous 806.15-17, 806.21-23, 807.3-5.

<sup>366</sup> Cf. E. Bickermann, «The Septuagint as a Translation», dans *Studies in Jewish and Christian History*, vol. I, Leyde, 1976 (premièrement paru en 1959), p.180 ; Ch. Rabin, «The Translation Process and the Character of the Septuagint», *Textus* 6, 1968, p.24. ; S. Brock, «Aspects of Translation Technique in Antiquity», dans *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 20, 1979, pp.69-87.

<sup>367</sup> Nous pouvons communiquer, au préalable, les résultats de notre enquête sur les passages poétiques de la Genèse, menée selon le principe indiqué, qui nous a démontré l'absence totale de différence entre le degré de littéralisme dans les passages dits prosaïques et dans les sections poétiques. Cependant, il peut en exister d'autres indices de perception du texte poétique par les traducteurs que le littéralisme de traduction. Ainsi, déjà H.W.J. Thiersch a remarqué l'abondance des mots homériques et archaïques (voire poétiques) dans les textes des cantiques du Pentateuque, cf. H.G.J. Thierschius, *De Pentateuchi versione Alexandrina libri tres*, Erlangen, 1840, pp.61-62.

2) l'ordre des mots singulier (ἀντιστροφή, ὑπερβατόν, ὑπέρθεσις) (§§ 102-103).

Dans cette section nous allons citer les passages bibliques, sous une forme plus ample, directement après chaque explication donnée par Adrien. Pour faciliter la référence nous numérotions les exemples.

(1°) Τριχῶς τὸ αὐτὸ πολλάκις κατὰ ἀντιστροφήν τινα ὡς τὸ βλέπεις, ἀντὶ τοῦ, "Ὅτι βλέπεις".

Souvent il dit la même chose de trois manières par antistrophe :

Tu vois (Ps. 9:35), au lieu de "parce que tu vois" ;

Ps. 9:33 (TM. Ps. 10:12), ἀνάσθητι, κύριε ὁ θεός, <...>

<v.35> βλέπεις, ὅτι σὺ πόνον καὶ θυμὸν κατανοεῖς τοῦ παραδοῦναι αὐτοὺς εἰς χεῖράς σου· <...>

<v.36> σύντριψον τὸν βραχίονα τοῦ ἀμαρτωλοῦ καὶ πονηροῦ, <...>

<v.37> βασιλεύσει κύριος εἰς τὸν αἰῶνα ...

Lève-toi, Seigneur, <...>, [v.35] Tu vois, parce que tu observes la peine et la colère pour les livrer dans tes mains <...>, [v.36] Brise le bras du pécheur et du méchant <...>, [v.37] Il règne éternellement, le Seigneur,...

[Pour le TM, voir p.252]

(2°) καὶ, Σὸς ὁ βραχίων, ἀντὶ τοῦ, 'Ὁ σός.

et "le bras qui est le tien" (Ps. 88:14), au lieu de "ton".

Ps. 88(TM 89):10, σὺ δεσπόζεις τοῦ κράτους τῆς θαλάσσης, τὸν δὲ σάλον τῶν κυμάτων αὐτῆς σὺ καταπραΰνεις.

<v.11> σὺ ἐταπείνωσας ὡς τραυματίαν ὑπερήφανον καὶ ἐν τῷ βραχίονι τῆς δυνάμεώς σου διεσκόρπισας τοὺς ἐχθρούς σου.

<v.12> σοί εἰσιν οἱ οὐρανοί, καὶ σὴ ἐστὶν ἡ γῆ·

τὴν οἰκουμένην καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς σὺ ἐθεμελίωσας.

<v.13> τὸν βορρᾶν καὶ θαλάσσης σὺ ἐκτίσας,

Θαβωρ καὶ Ἑρμων ἐν τῷ ὀνόματί σου ἀγαλλιάσονται.

<v.14> σὸς ὁ βραχίων μετὰ δυναστείας·

κραταιωθήτω ἡ χεὶρ σου, ὑψωθήτω ἡ δεξιὰ σου.

Toi, tu domines la puissance de la mer, // C'est toi qui apaises l'agitation de ces flots, // <v.11> Toi, tu accables l'orgueilleux comme un blessé // toi qui dispersas tes ennemis par ton bras de puissance // <v.12> A toi les cieux, et tiens la terre, // c'est toi qui as fondé l'univers et sa plénitude. // <v.13> Tu as créé le nord et la mer, // le Thabor et l'Hermon se réjouiront de ton nom. // <v.14> A toi le bras avec puissance, // que ta main soit forte, ta droite élevée.

[Nous reproduisons le substrat hébreu de ce passage dans l'Annexe III, pp.252-253]

(3°) Καὶ διὰ μακροτέρου τὴν ἀντιστροφήν ποιεῖται· ὡς τὸ, '὘ν τοῖς περιλοίποις σου ἐτοιμάσεις τὸ πρόσωπον αὐτῶν· ἀντὶ τοῦ, '὘ν τοῖς περιλοίποις αὐτῶν· ὡς καὶ παρὰ τοῖς λυρικοῖς εὐρίσκονται τοῖαυτα.

Il fait antistrophe d'une façon plus développée, comme : Dans ce qui te reste tu prépareras leur face (Ps. 20:13), au lieu de "dans ce qui leur reste".

De même aussi chez les lyriques on trouve de telles tournures.



Ps. 20:9 (TM. Ps. 21:9),

εὐρεθεῖη ἡ χεὶρ σου πᾶσιν τοῖς ἐχθροῖς σου,  
ἢ δεξιὰ σου εὖροι πάντας τοὺς μισοῦντάς σε.

<v.10> θήσεις αὐτοὺς ὡς κλίβανον πυρὸς εἰς καιρὸν τοῦ  
προσώπου σου

κύριος ἐν ὀργῇ αὐτοῦ συνταράξει αὐτούς, καὶ καταφάγεται  
αὐτοὺς πῦρ.

<v.11> τὸν καρπὸν αὐτῶν ἀπὸ γῆς ἀπολεῖς  
καὶ τὸ σπέρμα αὐτῶν ἀπὸ υἰῶν ἀνθρώπων,

<v.12> ὅτι ἐκλιναν εἰς σὲ κακά,  
διελογίσαντο βουλήν, ἣν οὐ μὴ δύνωνται στήσαι.

<v.13> ὅτι θήσεις αὐτοὺς νῶτον·

ἐν τοῖς περιλοίοις σου ἐτοιμάσεις τὸ πρόσωπον αὐτῶν.

<v.14> ὑψώθητι, κύριε, ἐν τῇ δυνάμει σου

ἄσομεν καὶ ψαλοῦμεν τὰς δυναστείας σου.

Que ta main soit manifeste pour tous tes adversaires, // que ta droite atteigne tous ceux qui te détestent. // <v.10> Tu les mettras comme une fournaise de feu au temps de ton visage : // le Seigneur, en sa colère, les bouleversera, et le feu les dévorera. // <v.11> Tu détruiras leur fruit de la terre, // et leur descendance d'entre les fils des hommes. // <v.12> Puisque ils ont fait pencher des maux contre toi, // ils ont conçu un plan qu'il ne pourront réaliser. // <v.13> puisque tu leur feras (tourner ?) le dos, // dans ce qui te reste tu prépareras leur face. // <v.14> Lève-toi, Seigneur, dans ta puissance : // nous chanterons et psalmodierons tes pouvoirs !

[Nous renvoyons à l'Annexe III pour la citation du TM de ce passage]

(4°) Ὑπερβατοῖς καὶ ὑπερθέσει κέχρηται· ὡς τὸ,

Ἐν τῷ ὑπερηφανεύεσθαι τὸν ἄσεβῃ, ἐμπυρίζεται ὁ πτωχός, ὅτι ἐπαινεῖται ὁ ἁμαρτωλός· παρεγκειμένου τοῦ συλλαμβάνονταί·

Il utilise des hyperbates et des hyperthèses, comme :

Parce que l'impie fait l'orgueilleux, le pauvre est mis en feu, (Ps. 9:23) ... parce que le pécheur se félicite (Ps. 9:24) avec l'incise "ils sont pris".

Ps 9:23-24 (10:2-3), ἐν τῷ ὑπερηφανεύεσθαι τὸν ἄσεβῃ ἐμπυρίζεται ὁ πτωχός,

συλλαμβάνονται ἐν διαβουλίῳ, οἷς διαλογίζονται.

<v.24> ὅτι ἐπαινεῖται ὁ ἁμαρτωλός ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς  
ψυχῆς αὐτοῦ,

καὶ ὁ ἀδικῶν ἐνευλογεῖται·

Parce que l'impie fait l'orgueilleux, le pauvre est mis en feu,  
ils sont pris dans les desseins qu'ils avaient conçus.

Parce que le pécheur se félicite dans les désirs de son âme,  
et le méchant s'en trouve béni.<sup>368</sup>

[TM <v.2.>: בגאון רשע ידלל עני יתפשו במחשבו וזו חשבונו

כי ידלל רשע על־אאקתו ונפשו ובצע ברך וגו] <v.3>]

<sup>368</sup> Cf. la traduction de Septante par P. Giguët : Pendant que l'impie se gonfle d'orgueil, le pauvre se consume ; // Les méchants seront pris dans les ruses qu'ils avaient conçues. // Car le pécheur se loue des désirs de son âme, // et l'injuste est comblé de biens. Cf. P. Giguët, *La Sainte Bible. Traduction de l'Ancien testament revue et annotée*, I-IV, Paris, 1872.

(5°) "Οτι ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐβαρύνθη ἐπ' ἐμὲ ἡ χεὶρ σου, ἐν τῷ ἐμπαγήναι μοι ἄκανθαν τὸ γὰρ, Ἑστράφην εἰς ταλαιπωρίαν, τῷ ἀπὸ τοῦ κράζειν με ὅλην τὴν ἡμέραν, εἰκότως ἀποδίδονται.  
Parce que jour et nuit s'est appesantie sur moi ta main ... à m'enfoncer une épine (Ps. 31:4), car J'ai été transformé en misère (Ps. 31:4) est vraisemblablement mis pour "à crier tout le jour" (Ps. 31:3).

Ps. 31:3-4 (TM. Ps. 32:3-4), ὅτι ἐσίγησα, ἐπαλαιώθη τὰ ὀσᾶ μου ἀπὸ τοῦ κράζειν με ὅλην τὴν ἡμέραν.

<v.4> ὅτι ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐβαρύνθη ἐπ' ἐμὲ ἡ χεὶρ σου, Ἑστράφην εἰς ταλαιπωρίαν ἐν τῷ ἐμπαγήναι ἄκανθαν.

Puisque je me suis tu, mes os vieillissaient, // car j'ai crié tout le jour. // <v.4> Puisque jour et nuit s'est appesantie sur moi ta main, // j'ai été transformé en misère quand une épine fut plantée.

[TM. : οἰοῦμαι ὅτι ἐσίγησα, ἐπαλαιώθη τὰ ὀσᾶ μου ἀπὸ τοῦ κράζειν με ὅλην τὴν ἡμέραν.]

כי יום ולילה תכבד עלי ידך

: [נהפך לשדי בחבני קיץ סלה]

La lecture attentive de ces exemples montre que le littéralisme est partout responsable de ce qu'Adrien a perçu comme des hyperbates ou des inversions, notions empruntées à l'art poétique grec. Comme l'avoue Adrien lui-même (3°), il a trouvé beaucoup de tournures semblables chez les poètes lyriques : ὥς καὶ παρὰ τοῖς λυρικοῖς εὐρίσκονται τοῖαυτα. Cette remarque est révélatrice de sa méthode ; en effet les termes qu'il utilise faisaient depuis longtemps partie de l'instrumentaire de la philologie grecque. Par exemple, la définition de l'ὑπερβατόν remonte à Denys le Thrace<sup>369</sup> :

ὑπερβατόν ἐστὶ φράσις ἀνὰ μέρος τὸ ἐξῆς ἔχουσα· γίνεται δὲ ἐν εἶδει δύο, εἴτε ἐν λέξει, οἷον (M 177) πάντη γὰρ περὶ τείχος ὀρώρει θεσπιδαῆς πῦρ λαΐνον· ἔστι δὲ καὶ ἐν συνθετοῖς λέξεσιν, οἷον (α 8) νήπιοι, οἱ κατὰ βοῦς ὑπερίονος Ἡελίοιο ἥσθιον, ἀντι τοῦ κατήσθιον.

L'hyperbate est un énoncé qui se développe par morceaux. Il en existe de deux espèces, une dans l'expression [c.-à-d., la syntaxe], par exemple [*Iliade*, XII. 177] "de tous côtés, autour du mur de pierre un feu prodigieux s'élève [litt.: autour du mur un feu prodigieux s'élève de pierre]". L'autre type apparaît dans la composition des mots, par exemple [*Odyssée*, I. 8] "fous qui, du Soleil, avaient mangé les bœufs", au lieu de κατήσθιον [qui apparaît ici comme καθὰ ... ἥσθιον].

De même, l'ἀντιστροφὴ, «conversion» apparaît fréquemment dans les Scholies<sup>370</sup> et se définit comme la répétition du même mot à la fin des clauses successives<sup>371</sup>. Il

<sup>369</sup> *Scholia Londinensia in artis Dionysianae* § 1, dans G. Uhlig et al. (éds.), *Dionysii Thracis Ars Grammatica et Scholia in Dionysii Thracis Artem Grammaticam* (Teubner, Grammatici Graeci, I, I/III), Leipzig, 1883 (<sup>2</sup>1965, Hildesheim), p.459.13-17. Cf. aussi G.O. Rowe, «Style», p.131 et 136, dans S.E. Porter (éd.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period. 330 B.C. - A.D. 400*, Leyde-New York-Cologne, 1997, p.121-157.

<sup>370</sup> Cf. in II. B 101, E 256-7 dans H. Erbse (ed.), *Scholia græca in Homeri Iliadem* (*Scholia Vetera*), I-VII, Berlin, 1969-1988.

<sup>371</sup> G.O. Rowe, «Style», p.131, dans S.E. Porter (éd.), *Handbook...*

est clair que ce terme est applicable, quoique de façon incomplète, à la description du parallélisme biblique. Faute de notions précises, ce parallélisme pouvait être perçu de plusieurs manières, tantôt comme «répétition» (ταυτολογία, *l'Isagogè*, §100), tantôt comme l'antistrophe.

Adrien attribuait à l'hébreu des particularités comme les hyperbates et l'antistrophe, lui reconnaissant, de cette manière, le même système poétique que celui du grec. Il est vrai, cependant, qu'une démarche comme l'antistrophe devait être connue des traducteurs bibliques, puisque l'étude récente de J.A.L. Lee démontre l'existence d'antistrophes indépendantes de l'original hébreu<sup>372</sup>. D'autre part, la traduction littérale a le mérite de préserver, en même temps que l'ordre de mots en général, des vestiges de la composition poétique hébraïque, que nous, qui sommes munis de la connaissance de l'hébreu, nous sommes capables de reconnaître. Somme toute, la méthode d'Adrien visant à décrire le langage biblique imposait à cette description des limites bien étroites, mais pas toujours inadéquates.

### 3) les omissions :

§99. Ἰδία τοῦ μακαρίου Δαυὶδ εἶη ἂν ταῦτα κατ' ἑλλειψιν· ὥς τό, 'Ἄλλ' ἢ ὥσεϊ χνοῦς, ὃν ἐκρίπτει ἄνεμος ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς· λέγει τοῦ ἔσται

καὶ τὸ, εἰπὼν, ἢ λέγων. Ἡ εἶπας, ἢ λέγουσιν, ἢ τι τοιοῦτον·

Πρὸς Κύριον ἐν τῷ θλίβεσθαί με ἐκέκραξα, εἰπὼν ...

Ἐκ βαθέων ἐκέκραξά σοι, Κύριε, εἰπὼν ...

Ἔσω καὶ ψαλῶ τῷ Κυρίῳ, λέγων·

Il serait propre au bienheureux David de parler par ellipse, comme :

Mais comme la poussière qu'emporte le vent de la face de la terre (Ps. 1:4), il manque "il sera".

Et "disant", "parlant" ou "tu as dit" ou "ils parlent", ou quelque chose de semblable.

Vers le Seigneur, dans mon oppression, j'ai crié (Ps. 119:1), *disant* ... ;

Des profondeurs j'ai crié vers toi, Seigneur (Ps. 129:1), *disant* ... ;

Je chanterai et je louerai le Seigneur (Ps. 103:33<sup>373</sup>), *en parlant* ... .

La lecture du contexte immédiat de ces passages et la comparaison avec le substrat hébreu démontrent clairement que les ellipses dont parle *l'Isagogè* sont dues à la structure du texte hébreu que le traducteur biblique a tenté de reproduire fidèlement en préservant l'ordre de mots :

Ps. 1:4, : לֹא־כֵן הַרְשָׁעִים כִּי אִם־כֶּחֵץ אֲשֶׁר־תִּדְפְּנוּ רַוּר

<sup>372</sup> J.A.L. Lee, «Translations of the Old Testament, I. Greek», p. 779, dans S.E. Porter (éd), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period. 330 B.C. - A.D. 400*, Leyde-New York-Cologne, 1997, p.775-783.

<sup>373</sup> L'imprécision de cette citation rend son identification difficile : elle pouvait également provenir du Ps. 145(146):2, Αἰνέσω κύριον ἐν ζωῇ μου, ψαλῶ τῷ θεῷ μου, ἕως ὑπάρχω. Μὴ πεποιθατέ ἐπ' ἄρχοντας, καὶ ἐφ' υἱοὺς ἀνθρώπων, οἵς οὐκ ἔστι σωτηρία.

(Je chanterai le Seigneur durant ma vie, je louerai mon Dieu tant que j'existe. Ne vous fiez pas aux puissances, et aux fils d'homme, chez qui il n'y a pas de salut.) Ce verset présente la même difficulté que les autres exemples qu'Adrien donne de l'omission : ce qui manque est λέγων, indicateur du passage au discours direct. Comme dans les autres exemples cela reflète fidèlement l'enchaînement du texte hébreu.

Il n'est pas ainsi avec l'impie : [il est] plutôt comme la poussière qu'emporte le vent de la face de la terre.

Ps. 119:1 (TM. 120:1), אֵל-יְיָ בַצְרָתָה לִי קִרְאָתִי

וַיַּעֲנֵנִי יְיָ הַצִּילָה נַפְשִׁי וְגו'

Vers le Seigneur, quand j'étais affligé, j'ai crié et il m'a entendu : Seigneur, sauve mon âme des lèvres des injustes ...

Ps. 129:1 (TM. Ps. 130:1), מִמַּעַמְקִים קִרְאָתִיךָ יְיָ : אֲדֹנָי שְׁמַעְנָה בְּקוֹלִי

Des profondeurs j'ai crié vers toi Seigneur. Seigneur, écoute ma voix !

Ps. 103:33 (TM. 104:33), אֲשִׁירָה לַיְיָ בְּחַיִּי אֲזַמְּרָה לֵאלֹהֵי בְעוֹדִי :

עֲרַב עָלָיו שִׁירִי אֲנֹכִי אֲשַׁמַּח בְּיָי :

יַחֲמוּ חַטָּאִים מִן-אָרֶץ וְגו'

Je chanterai pour le Seigneur durant ma vie, je louerai mon Seigneur tant que j'existe. Puisse ma parole lui être agréable, et moi, je me réjouirai dans le Seigneur. Puissent les pécheurs disparaître de la terre, et les impies - qu'il n'en reste plus.

Le terme d'omission, ἔλλειψις, était souvent employé par les Scholies pour désigner l'absence de lettres ou de mots<sup>374</sup>, quelquefois identique à celles qu'Adrien relève dans le texte biblique. Ainsi, parmi de nombreuses autres omissions nous retrouvons signalées l'absence de ἔσται (λείπει τὸ ἔσται - in Il. Φ 570a, cf. aussi in Il. Ω 52 et H 353a) et de λέγων (λείπει δὲ τὸ λέγων - in Il. O 347a, cf. aussi in Il. Z 45-6, I 254, Π 202c, 203a). Cette pratique pouvait influencer la perception du texte biblique d'Adrien. D'autre part, nous voyons que par le terme *ellipse* Adrien signale des particularités du texte grec qui résultent du littéralisme. Les mots qui, selon Adrien, ont été omis manquent aussi dans l'hébreu, et le traducteur naturellement n'a voulu rien ajouter à ce texte. D'une part, ceci confirme le littéralisme des traducteurs de la Septante, et d'autre part nous permet de voir comment les termes de l'analyse philologique grecque pouvaient être appliqués à la lecture de la Bible. Autrement dit, la réflexion sur ces phénomènes textuels ne pouvait s'exprimer autrement qu'en reprenant les termes empruntés à la philologie grecque, qui a ainsi façonné la perception du texte biblique grec.

#### 4) l'usage du discours direct hors du dialogue (pour signaler la disposition) :

§80. Τὴν διάθεσιν πολλάκις ἀπὸ ῥημάτων δεικνύει·

Εἶπον, Τίς ὄψεται αὐτούς ; (Ps. 63:6) ἀντὶ τοῦ, Οὕτως ἔπραττον ἅπαντα ὥσανεὶ οὐκ ὄντος τινὸς τοῦ ἐφορώοντος·

Εἶπε γὰρ ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ, Οὐκ ἔστι Θεός· (Pss. 13:1, 52:2)

Εἶπον, Δεῦτε καὶ ἐξολοθρεύσωμεν αὐτοὺς ἐξ ἔθνους· (Ps. 82:5)

Il montre souvent la disposition à partir de paroles :

Ils ont dit : qui les verra ? (Ps. 63:6), au lieu de "Ils agissaient en tout comme s'il n'y avait personne pour voir" ;

Il a dit en effet en son cœur : il n'y a pas de Dieu (Pss. 13:1, 52:2) ;

<sup>374</sup> Les scholies de Denys le Trace donnent la définition suivante : ἔλλειψις ἐστὶ φράσις ἢ λέξις οὐ κατὰ τὸ πλῆρες ἐκφερομένη, ἀλλὰ μὲν λέξει ἢ πλείοσιν ἔλλειπουσα ... - «l'omission est une expression qui n'est pas complète, mais omet un ou plusieurs mots ...», cf. *Scholia Londinensia in artis Dionysianae § I*, dans G. Uhlig *et al.* (éds.), *Dionysii Thracis Ars Grammatica et Scholia in Dionysii Thracis Artem Grammaticam* (Teubner, Grammatici Graeci, I, I/III), Leipzig, 1883 (<sup>2</sup>1965, Hildesheim), p.461.18-19.

Ils ont dit : venez et supprimons-les du peuple (Ps. 82:5).

[suivent encore sept exemples : Pss. 82:13, 73:8, 29:7, Mal. 1:6, Is. 47:10 et 14:13, Mt. 5:22]

Ps. 63:6 (TM. Ps. 64:6), אָמְרוּ מִי יִרְאַה־לָמוּ :

Pss. 13:1, 52:2 (TM. Pss. 14:1, 53:2), אָמַר נָבֵל בְּלָבוֹ אֵין אֱלֹהִים,

Ps. 82:5 (TM. Ps. 83:5), אָמְרוּ לָכוּ וְנַכְחִידֵם מִגּוֹי,

L'observation d'Adrien, encore une fois, concerne les éléments du texte grec directement liés à l'original hébreu. Ce qui suscite la remarque d'Adrien est le phénomène du dialogue intérieur qui joue un rôle important dans la poétique biblique<sup>375</sup>.

La connaissance de cette particularité est partagée par Théodore de Mopsueste qui note à propos de Ps. 63:6<sup>376</sup>, cité ci-dessus :

Οὐχ ὡς πάντων εἰρηκότων αὐτῶν ὅτι Πράξωμεν, οὐ γάρ ἐστιν ὁ θεωρῶν, ἀλλ' ὁ πολλάκις ἐπισημηνάμην ἀντὶ πράξεως τὸν λόγον εἰπὼν, ὅτι οὕτως ἔπραττον οὐχ ὡς ὄντος τοῦ θεωροῦντος καὶ κρίνοντος.

Ce n'est pas comme s'ils avaient tous dit : Faisons, parce qu'il n'y a personne qui nous voit". Mais nous disons souvent d'une action : «ils ont agi comme si'il n'y avait personne à les voir et à les juger».

Pouvons-nous parler dans ce cas d'un écart de sensibilité littéraire entre la Bible et ses lecteurs grecs ? Le monologue intérieur biblique était-il une nouveauté pour un lecteur grec ? Précisons, d'ailleurs, qu'il s'agit de monologue intérieur en tant que *démarchenarrative*, non du discours intérieur comme tel. Comme nous l'avons déjà constaté *supra*, Adrien considérait également comme irréguliers les brusques passages au discours direct que l'on rencontre abondamment dans les textes bibliques. Ceci semble étayer notre hypothèse d'une sensibilité littéraire différente pour le discours direct. D'autre part, la *Paraphrase du Psautier* de Ps.-Apollinaire qui visait à épurer le langage des Psaumes et à le rendre «homérique» n'hésite pas à reproduire les discours directs :

Pss. 13:1 et 52:2, Οὐκ εἶναι θεὸν εἶπεν ἑοῖς ἐν στήθεσιν ἄφρων<sup>377</sup>

Ps. 63:6, εἰπόν· "τίς κεν ἴδοι σκότιον σφέων ὄμμασιν ἔργον ;"<sup>378</sup>

Remarquons pour finir que l'explication de διάθεσις faisait aussi partie de l'exégèse païenne, qui a pu inspirer le recours à cette notion chez Adrien. Ainsi, nous lisons dans les *Scholies* à l'*Iliade* H 214b<sup>379</sup> :

<sup>375</sup> Cf. L. Alonso Schökel, *A Manual of Hebrew Poetics* (Subsidia biblica - 11), Rome, 1988., pp. 178sq. ; R. Lapointe, *Dialogues bibliques et dialectique interpersonnelle. Étude stylistique et théologique sur le procédé dialogal tel qu'employé dans l'Ancien Testament* (RMont 1 Théologie), Paris-Tournai-Montréal, 1971.

<sup>376</sup> R. Devreesse (éd.), *Le Commentaire ...*, p.412.7-10.

<sup>377</sup> Cf. A. Ludwig (éd.), *Apollinarij Metaphrasis ...*, p.29.1 et 107.1.

<sup>378</sup> *Ibid.*, p.125.11.

<sup>379</sup> H. Erbse (éd.), *Scholia graeca...* Cf. aussi, N 165a χώσατο: <...> τὴν δὲ διάθεσιν αὐτοῦ διὰ τοῦ χώσατο ῥήματος ὁ ποιητὴς παρέστησεν. — «le poète a montré sa disposition (sc. du héros) par le mot χώσατο» («s'est irrité»).

Ἄργεῖοι μέγ' ἐγῆθεον : <...> ἀπὸ δὲ τῆς τῶν ὁρώντων διαθέσεως τὸν ἔπαινον τοῦ ὀρωμένου ἡῤῥησεν [ὁ ποιητής].

"Les Argiens se réjouissaient beaucoup, - <...> Le poète a chanté la louange du spectacle à partir de l'attitude des spectateurs.

Dans ce cas, comme d'ailleurs presque partout dans les *Scholies*, le terme διάθεσις ne se rapporte pas au discours direct, mais l'application qu'en a fait Adrien nous semble tout à fait logique. Il est évident que la «difficulté» du langage biblique que l'*Isagogè* relève ici ne concerne pas la compréhension primaire. Il s'agit d'un usage linguistiquement correct, dont le commentaire ne pouvait être suggéré que par des considérations de nature stylistique.

#### IV. Conclusions : Vers une description linguistique

Notre enquête sur les remarques philologiques dans l'*Isagogè* d'Adrien nous a livré un dossier qui soulève presque plus de questions qu'il n'aide à y répondre. Son analyse est rendue extrêmement délicate par la nature hétéroclite des données relevées : certaines des notices d'Adrien paraissent motivées par un souci d'exégèse théologique, d'autres par des intuitions linguistiques. Dans les tournures bibliques relevées dans l'*Isagogè*, nous avons pu reconnaître tantôt le résultat de la traduction littérale, tantôt des éléments qui manquent de correspondance directe avec le substrat.

#### Adrien comme un lecteur modèle

Le portrait psycho- ou socio-linguistique d'Adrien qui émerge de ses notices est essentiellement celui d'un lecteur cultivé. En tant que tel, Adrien exerce sa sensibilité d'une manière particulière qui a ses qualités comme ses limites. Le lecteur cultivé n'admet pas d'obscurité gratuite, il présuppose que le texte devant lui a un sens et il est capable d'aller le chercher bien loin. Réticent à accepter le non-sens, ce lecteur est tout aussi intolérant à l'égard de certains traits de style qui pouvaient paraître sans importance à un lecteur moins docte. Ainsi, quand Adrien nous signale que l'emploi du mot οὐρανός au pluriel est une particularité du langage biblique, nous pourrions accepter son témoignage comme celui d'un locuteur natif, d'autant plus que ce témoignage correspond à notre connaissance de l'usage classique ; mais nous savons aussi que l'Évangile de Matthieu et la prière fondamentale qu'est le *Notre Père* emploie οὐρανός tantôt au pluriel, tantôt au singulier, sans aucune distinction apparente ; nous savons enfin qu'à cette époque le nombre des cieux était l'objet d'une vive discussion. La nature des raisons sous-jacentes à la notice d'Adrien importe pour l'établissement de la validité linguistique de sa notice. Comme source de son intuition, il est possible d'évoquer le purisme stylistique des atticistes, ou bien d'avancer une explication théologique (le souci de fixer le nombre des cieux, dans le cas d'οὐρανός). Nous voyons par là qu'il n'existe pas de lecteur «neutre» : chaque lecteur a son bagage culturel, sous-entendu déjà dans le fait même qu'il est lecteur.

Nous nous rendons pleinement compte du péril qu'il y a à prendre Adrien pour un lecteur modèle. Ce choix restreint nécessairement la description linguistique que l'on peut fonder sur l'*Isagogè*. Nous croyons, cependant, qu'Adrien est suffisamment *représentatif* pour que ses remarques témoignent de la perception linguistique d'une

époque donnée. La conscience linguistique de cette époque relevait des étrangetés dans la Bible, tout comme elle les relevait dans les textes grecs classiques. Nous savons qu'Adrien n'est qu'une voix dans le chœur des commentateurs du langage biblique, et que les remarques sur ce langage ont commencé dès que la Bible a atteint la masse des lecteurs. Ce contexte exégétique qui s'étend sur plusieurs siècles semble étayer la valeur du témoignage d'Adrien, même s'il ne justifie pas toutes ses notes. Tenant compte de la position d'Adrien dans la culture de son temps, nous essayerons de comprendre l'apport de ses notes à la description du langage biblique.

### La sensibilité linguistique d'Adrien

La première chose que l'on remarque en étudiant les notices «linguistiques» de l'*Isagogè* est la différence entre ses notes et la description moderne du langage de la Septante. Adrien laisse de côté les faits linguistiques qui nous semblent cardinaux, pour commenter les traits qui sont, pour nous, d'un intérêt médiocre et n'ont aucune importance linguistique. Bien entendu, cet écart peut s'expliquer partiellement par la position exégétique d'Adrien et par sa conception particulière de la langue que nous avons essayée d'élucider plus haut. Cependant, même dans le domaine plus strictement philologique, Adrien semble s'intéresser à d'autres phénomènes que nous. Remarquons d'abord son intérêt général pour les expressions figuratives et les métaphores, auxquelles il dédie un bon tiers de son ouvrage. Or, parmi les usages figuratifs, Adrien relève des mots comme ποτήριον ou μοιχεία, où nous voyons transparaître le système métaphorique de l'hébreu, mais il en relève aussi d'autres, moins opaques pour les Grecs et plus chargés théologiquement, comme μνηστεία ou πατήρ. De même, il parle de l'usage du mot ὁδός avec le sens de «conduite», qui d'ailleurs n'est pas étranger au grec, mais il ne mentionne pas les usages adverbiaux de ce mot qui ont attiré l'attention des savants modernes. En revanche, sa substitution de κρύπτειν à φυλάσσειν semble révélatrice d'une vraie difficulté sémantique, que l'école moderne n'a pas relevée. En certains cas les intuitions d'Adrien correspondent aux constatations modernes : comme les lecteurs d'aujourd'hui, pour qui la surabondance du mot ἰδοὺ est un trait marquant du texte biblique grec, Adrien qualifie cet usage de pléonastique. Son commentaire sur l'usage du ἐν *instrumentalis* confirme ce qui a été dit de cet usage dans les études modernes ; pourtant, Adrien passe sous silence plusieurs autres usages de prépositions qui nous semblent étranges, par exemple l'usage d'ἀπὸ dans les comparaisons.

### Adrien et les hébraïsmes

Le rôle des décalques de l'hébreu dans l'ensemble des particularités du langage biblique relevé par Adrien paraît très limité. Dans les notices que nous avons étudiées, nous relevons certes occasionnellement des usages qui doivent leur existence au littéralisme de la traduction, donc de vrais hébraïsmes comme l'usage du ἐν *instrumentalis*, ou l'usage d'οὐρανός au pluriel. Cependant, les cas où la difficulté relevée par Adrien pourrait être expliquée par la technique de traduction de l'hébreu sont loin de constituer une majorité. Au contraire, nous constatons à plusieurs reprises que ses notices évoquent les difficultés du texte biblique grec sans aucune correspondance avec la démarche de traduction littéraliste : tel est le cas de plusieurs *changements de temps*, des comparaisons avec ou sans ὥς, de l'usage des mots ἔως, γὰρ, γλώσσα, ὑπομονή).

L'*Isagogè* nous montre qu'une grande partie des tournures repérées comme hébraïsmes, - depuis la querelle entre les puristes et les hébraïsants du XVI<sup>e</sup> siècle

jusqu'à nos jours, - sont passées inaperçues chez un lecteur grec du V<sup>ème</sup> s., tout cultivé, attentif et doué d'esprit critique qu'il fût. Nous nous heurtons ici à une situation singulière, puisqu'Adrien, tout comme les biblistes postérieurs, affirme la spécificité du langage de la Bible, mais il l'affirme en se fondant sur un matériel différent. Il est possible d'invoquer encore une fois la méthode d'Adrien pour tenter d'expliquer que sa vision du langage biblique diffère tant de la nôtre. Comme nous avons pu le constater, sa démarche, orientée vers l'éclaircissement de l'obscur, excluait la possibilité de sa description systématique et n'était pas, en fin de compte, «linguistique». Cependant, quelles que soient les déficiences de sa méthode, le point de départ de l'enquête d'Adrien (c'est-à-dire la spécificité du langage biblique) est identique à celui de toute recherche ultérieure, et c'est pour cela qu'est significative la divergence entre les résultats de la description d'Adrien et les données de l'école moderne.

La raison principale que nous pouvons avancer pour expliquer ce contraste est la connaissance de l'hébreu par les savants modernes et pré-modernes : cette connaissance leur a permis la description systématique du langage de la Septante en référence à la linguistique hébraïque. La connaissance de la langue hébraïque et des principaux points où elle diffère du grec permet la reconnaissance des vestiges de l'hébreu dans les tournures de la Septante, et incline le savant à les marquer, par fausse inférence, comme «hébraïsmes». L'inférence est fausse puisque les données ainsi relevées sont considérées hors de leur contexte et de leur fonctionnement dans l'univers linguistique du grec. De même, la connaissance de la grammaire hébraïque rend possible une systématisation des données recueillies de cette manière. Ainsi construite, la description linguistique du grec biblique a l'évident défaut d'être fondée sur des faits linguistiques extérieurs à la langue grecque<sup>380</sup>. Quoique déficiente à plusieurs égards, la présentation du langage biblique faite par Adrien ne souffre pas de ce dernier défaut, et c'est cela qui nous permet de l'utiliser comme source authentique de données sur la langue de la Septante. Nous avons pour tâche maintenant sinon de construire, du moins d'esquisser une description linguistique du langage biblique grec qui serait méthodologiquement plus correcte et qui pourrait donc incorporer les faits repérés dans l'*Isagogè*.

## Pour une analyse linguistique des notices de l'*Isagogè*

### 1. La notion de norme linguistique

Nous avons déjà constaté que lorsque Adrien répertorie les traits spécifiques du grec biblique, il les distingue en se référant à une *norme* linguistique particulière. Avant d'aborder la problématique de cette norme il nous faut mettre au clair quelques prémisses théoriques. La notion de norme nous amène à prendre en considération les deux types de description linguistique, la «norme» et le «système», ou, selon la terminologie de Kenneth Pike, les descriptions «etic» et «emic»<sup>381</sup>, dont nous avons traité plus haut (voir *supra*, pp.119-120). La «norme», ou la description «etic», représente l'objet selon des critères qui lui sont extérieurs, par exemple elle analyse le

<sup>380</sup> Remarquons à ce propos, que les observations sur les rapports entre le grec et le substrat hébreu n'en sont pas pour autant incorrectes : c'est l'évaluation du grec qui y prend appui qui nous semble erronée.

<sup>381</sup> K.L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour* (Janua linguarum, XXIV), The Hague-Paris, <sup>2</sup>1967 (<sup>1</sup>1954), pp.34ff. et p.64ff.



jeu du musicien comme une série de mouvements qu'il accomplit, ou décrit une langue en s'appuyant sur des modèles grammaticaux empruntés à une autre langue. Ce type de description tend à considérer comme invariable non seulement la position de l'observateur vis-à-vis de ce qu'il observe, mais aussi la structure des relations dans l'ensemble sous observation ; la description qui en résulte ne peut être que partielle. Le «système» ou la description «emic» suivent des critères choisis à l'intérieur de la structure de l'objet d'étude : c'est une description intégrale présentant les relations des divers éléments de l'ensemble selon *leurs* points de vue. La linguistique vise, depuis Saussure, à la description «émique», celle du «système», et, au lieu de la description des *traits*, essaye de saisir leur ensemble, voire leur système.

## 2. La notion de système linguistique

Le système linguistique, soulignait Saussure, demeure inconnu aux locuteurs qui manient la langue inconsciemment, sa connaissance complète ne pouvant résulter que d'une investigation proprement scientifique. Cependant, à côté de l'inconscient de la langue, Saussure affirme, tout à la fin de son *Cours de linguistique générale*, l'importance de la réflexion linguistique préscientifique comme un des faits purement *linguistiques*. L'exemple qu'en donne Saussure à la fin du *Cours*, porte sur les prétendues étymologies populaires. Ainsi, explique-t-il, le mot «homard», emprunté à l'ancien nordique *humarr*, a pris un -d final par analogie avec les mots français en -ard (dans bavard, savoyard etc.)<sup>382</sup>. L'interprétation erronée a confondu la finale du mot avec un suffixe habituel et a fait naître comme réalité linguistique une forme nouvelle : l'analyse analogique est devenu source de morphogénèse. Cet exemple<sup>383</sup> démontre que la réflexion linguistique primaire compte parmi les mécanismes proprement linguistiques : toute langue comporte, parmi ses autres structures, une forme de réflexivité élémentaire. Il est facile de multiplier le nombre des exemples où le locuteur fait preuve de sa conscience de la langue : la poésie, au sens le plus large de ce mot, serait l'exemple le plus notable de cette actualisation de la conscience linguistique. Dans cette optique, l'existence d'une norme linguistique ou littéraire, dans une culture, témoigne de la réflexion sur les différentes manières de s'exprimer et influe sur la vie naturelle de la langue. Les faits linguistiques où la réflexion sur le langage intervient sur l'usage naturel de la langue, sont habituellement renvoyés par la linguistique aux domaines de la sémantique et de la stylistique. La sémantique, nous le tenons de Greimas<sup>384</sup>, recherche les structures formelles du contenu ; c'est donc la stylistique qui va nous occuper dans notre étude, puisque elle s'intéresse à la langue naturelle à l'intérieur de laquelle opèrent les différentes formes d'expression qu'elle étudie.

Quand la conscience linguistique d'une culture s'élève au degré d'élaboration d'une description de sa propre langue, la «norme» apparaît comme le mode primaire d'une telle description. La norme devient une espèce de «langue de la langue» et marque le point où le locuteur prend conscience de son idiome. La connaissance de la norme fonctionne comme une maîtrise secondaire de la langue et se juxtapose à la connaissance primaire : l'univers de la langue présente désormais un champ

<sup>382</sup> F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, publié par C. Bally et al., Paris, <sup>3</sup>1931, p.239.

<sup>383</sup> Saussure en donne plusieurs, voir *op. cit.*, pp.238-239.

<sup>384</sup> A.-J. Greimas et J. Courtès, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie de langage* (Hachette Université Linguistique), Paris, <sup>2</sup>1993, s. v. sémantique.

d'interaction de ces deux compétences. Un locuteur les manie tous les deux à la fois, l'interférence de la connaissance secondaire augmentant avec son niveau d'éducation. Face à l'idiome d'un texte, notre locuteur se référera invariablement à la norme qu'il connaît, comparaison qui lui présentera une série d'accords ou de désaccords avec cette dernière qu'il pourra ensuite interpréter suivant son goût. C'est ainsi que nous nous approchons lentement de la problématique du grec biblique chez Adrien : il est évident, dans cette perspective, qu'une description proprement linguistique du langage biblique ne peut tenir compte des observations de l'*Isagogè* qu'en les renvoyant au domaine du style, dans l'acception moderne de ce terme<sup>385</sup> (c'est-à-dire qu'il s'agit de stylistique pour nous, et non pour Adrien lui-même). Cependant, avant de revenir à Adrien, il nous reste à préciser quelques notions relatives à la stylistique et d'examiner la situation linguistique à l'époque d'Adrien.

### 3. La stylistique linguistique

Distinguons, tout d'abord, la stylistique linguistique, qui fait partie de la description linguistique générale, de la stylistique appliquée, qui enseigne aux locuteurs d'une langue une façon particulière de la manier et leur explique la manière dont certains textes sont composées en leur langue. Cette distinction remonte à Charles Bally, qui dans ses études qui font autorité jusqu'à nos jours, indique la différence tantôt entre la «stylistique» (linguistique) et le «style»<sup>386</sup>, tantôt entre la «stylistique interne» et la «stylistique comparative»<sup>387</sup>. Chaque langue comporte toute une gamme de styles, dont la typologie et la hiérarchie forment le champ d'étude de la stylistique fonctionnelle ou comparative. Cependant, cette étude comparative nécessite une étude préalable de la stylistique de divers textes concrets. C'est ce travail d'analyse du texte en tant que système stylistique, et d'observation de ses éléments langagiers marqués stylistiquement qui constitue la préoccupation essentielle de la stylistique linguistique. Il est maintenant nécessaire de souligner, avec Riffaterre<sup>388</sup>, la différence entre les faits linguistiques et les faits stylistiques : les deux systèmes de description se complètent mais, par définition, ne doivent pas coïncider. La tâche de la stylistique linguistique, dans la formulation de Bally, c'est, «tout en se confinant dans la langue commune, de mettre à nu les germes du style, de montrer que les ressorts qui l'actionnent se trouvent cachés dans les formules plus banales de la langue»<sup>389</sup>. L'objet d'étude de la stylistique linguistique comprend ainsi tous les cas où l'on «fait de la langue un emploi volontaire et conscient», comme le font notamment les poètes en utilisant la langue avec une intention esthétique<sup>390</sup>. Cette

<sup>385</sup> C'est-à-dire qu'il s'agit de stylistique d'après nos critères, et non d'après ceux d'Adrien.

<sup>386</sup> C. Bally, *Traité de stylistique française*, I-II, Genève-Paris, 1951, vol.I, p.181.

<sup>387</sup> C. Bally, *Le langage et la vie, linguistique générale et stylistique, mécanisme de l'expressivité linguistique, langage transmis et langage acquis...*, Genève-Lille, 1952, pp.90.

<sup>388</sup> M. Riffaterre, *Essais de stylistique structurale*, présentation et trad. de D. Delas, Paris, 1971, p.28.

<sup>389</sup> C. Bally, *op. cit.*, pp.90-91.

<sup>390</sup> C. Bally, *Traité de stylistique française*, I-II, Genève-Paris, 1951, vol.I, p.19. Nous résumons ainsi la définition plus compliquée de la stylistique que donne Bally. Cf. «la stylistique étudie <...> les faits d'expression du langage organisé au point de vue de leur contenu affectif, c'est-à-dire l'expression des faits de la sensibilité par le langage et l'action des faits de langage sur la sensibilité» (*Op. cit.*, pp.16sqq.). Il nous semble plus simple de décrire l'action du contenu affectif sur le langage comme l'usage conscient de ce

mise au point laisse voir la nature secondaire des sources sur lesquelles s'appuie la stylistique linguistique : elle implique que la perception primaire de la parole a déjà été effectuée par le savant styliste lui-même ou par ses informants ; elle étudie la parole ou le texte en même temps que sa perception. «Dépouillé de sa formulation en termes de valeur, la réponse secondaire [à savoir du lecteur] devient un critère objectif de l'existence de son stimulus stylistique,» - écrit Riffaterre<sup>391</sup>. Il nous est facile d'admettre que les notices d'Adrien représentent justement ce type de «réaction secondaire».

La reconnaissance de l'aspect volontaire et conscient de l'usage linguistique qui se manifeste dans le style permet d'opérer une nouvelle différenciation et de distinguer le style du dialecte, de l'idiolecte et de la langue spécialisée<sup>392</sup>. Chacun de ces trois derniers termes désigne un sous-système linguistique particulier qui résulte de l'activité linguistique *spontanée*, ce qui marque sa distance par rapport au style en tant que phénomène volitif. Remarquons toutefois qu'un dialecte (ou un idiolecte ou une langue spécialisée) peut bien devenir un style, comme c'était le cas des dialectes dans la littérature grecque ancienne<sup>393</sup>, et *vice versa* un style peut éventuellement se développer en une langue spécialisée<sup>394</sup>.

Le maniement délibéré du langage, tel que nous le découvrons dans les faits de style, se laisse analyser comme une série de déviations par rapport à la langue considérée comme normative, qu'elle soit littéraire ou parlée. Soulignons cependant, avec M. Riffaterre, la nécessité de «passer de la notion d'écart par rapport à une norme externe à celle d'écart par rapport au co-texte du fait du style»<sup>395</sup>. Le danger que l'on cherche ainsi à éviter est, d'une part, celui de réduire encore la langue à une norme, et d'autre part, celui d'arriver à l'aporie qui consiste à affirmer que «tout texte a du style»<sup>396</sup>. Pour comprendre le fonds linguistique par rapport auquel se définit le fait de style, il faut revenir à Charles Bally qui a prévu ce problème dans son *Traité de stylistique française*. La solution que propose Bally<sup>397</sup> nous semble simple et efficace : selon le successeur de Saussure, il faut définir le style par rapport à la langue naturelle (parlée ou littéraire) et par rapport à la langue commune<sup>398</sup>. Cette dernière se dessine comme une dimension particulière que comporte la langue naturelle et qui se construit dans la pensée du locuteur à chacun de ses actes verbaux, sans pour autant jamais s'explicitier dans une *parole*, dans un texte. Dans chaque

---

dernier, réduisant ainsi la notion quelque peu «rousseauiste» de sensibilité à celle de conscience. Cette réduction nous facilitera, dans la suite, la distinction entre le style et les autres systèmes du langage, comme la langue spécialisée ou l'idiolecte.

<sup>391</sup> M. Riffaterre, *Essais de stylistique structurale*, présentation et trad. de D. Delas, Paris, 1971, p.43.

<sup>392</sup> Cf. P. Lerat, *Les langues spécialisées* (Linguistique nouvelle), Paris, 1995.

<sup>393</sup> Cf. A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, 1913, pp.119ss.

<sup>394</sup> C'est ainsi que nous pouvons envisager, tout en nous rendant compte de la simplification que comporte un tel jugement, le développement de la langue hébraïque mishnique vers l'hébreu médiéval et moderne.

<sup>395</sup> M. Riffaterre, *La production du texte*, Paris, 1979, p.10.

<sup>396</sup> Cf. G. Genette, «Style et signification» dans *Fiction et diction*, Paris, 1991, p.135.

<sup>397</sup> C. Bally, *Traité de stylistique française*, I-II, Genève-Paris, 1951, vol.I, pp.203sq.

<sup>398</sup> M. Riffaterre a proposé d'établir cet écart par rapport au «contexte» qui joue chez lui essentiellement le même rôle que la «langue commune» chez Bally, dont la solution nous semble toujours plus satisfaisante, cf. M. Riffaterre, *Essais de stylistique structurale*, présentation et trad., de D. Delas, Paris, 1971, pp.58sq..

*parole*, la langue commune est présente de façon latente ; elle apparaît comme une espèce d'ombre rendant distincts les contours expressifs, ou bien, pour emprunter une expression à un autre grand théoricien, comme «le degré zéro» de l'expressivité du message déjà transmis par cette parole. La langue commune réalise ici l'idéal linguistique de monosémie et de linéarité dont l'existence est indispensable pour la perception de toute ambiguïté et de toute complexité de structure. L'écart stylistique se mesure à partir de la langue commune, mais il opère toujours à l'intérieur de la langue naturelle, où il est perçu intuitivement par le locuteur et par son auditeur, grâce à leur compétence linguistique. La relation entre la parole «expressive» et sa contrepartie «commune» est celle de synonymie. Bally propose d'analyser leur écart ou leur proximité au moyen de «séries de synonymes». Il propose ensuite de distinguer les dominantes intellectuelle et affective à l'intérieur de chaque série de synonymes, dont elles constitueront les pôles principaux<sup>399</sup>. La synonymie est conçue ici dans le sens le plus large : il ne s'agit pas seulement de la synonymie telle que nous la connaissons dans le domaine du lexique, mais de la synonymie dans tous les départements de la langue - synonymie grammaticale, phrastique, syntaxique ou phonique<sup>400</sup>. L'autre spécificité de cette synonymie se manifeste en ce qu'elle ne présuppose pas de substitution réelle, naturellement possible dans la langue naturelle<sup>401</sup>. Notons, pourtant, que la série de synonymes n'est qu'un *modèle* du fonctionnement du style : c'est une tentative de concevoir, en des termes linguistiques, ce qui se passe dans la pensée du locuteur lorsque il actualise la langue. De quoi exactement se rend-il conscient ? La «série de synonymes» de Bally n'est qu'une approximation de la réponse *linguistique* à cette question, démarche tout à fait légitime chez quelqu'un qui veut rester dans le cadre de la science de la langue<sup>402</sup>. L'actualisation (le maniement conscient) de structures formelles de la langue qui se manifeste comme des faits de style, et que nous analysons en séries de synonymes, soulève la question du statut linguistique de ces séries. Il s'agit de donner une description des aspects formels de la langue qui sont relevés lors de son «usage conscient», dans les faits de style. C'est ainsi que l'on pourra réaliser le projet de Bally de découvrir les «germes» du style dans les faits de langue. La tâche de l'analyse stylistique est d'abord de distinguer quels sont précisément les éléments du discours suggérant les séries de synonymes et d'examiner ensuite leur nature linguistique. Nous avons déjà dit que la synonymie, dans cette acception, dépasse ses limites habituelles : ce qui va nous intéresser dans une série de synonymes n'est pas tant sa structure que l'identification linguistique de son contenu. Cette identification, voire sa description linguistique, est possible et légitime ; en examinant ainsi les

<sup>399</sup> C. Bally, *op. cit.*, vol.I, pp.151ff.

<sup>400</sup> Cf. «...la synonymie peut embrasser tous les faits de langage unis par la communauté du sens fondamental, quelles que soient leur forme extérieure et leur fonction grammaticale...», *Ibid.*, vol.I, p.140.

<sup>401</sup> Cf.M. Riffaterre, *op. cit.*, p.148 : «La stylistique a affaire à des structures qui n'admettent aucune substitution.»

<sup>402</sup> Citons, à titre d'exemple, la lecture analytique que Bally fait d'une phrase tirée de Chateaubriand : «Rome (la ville, sans doute ?) entière (même conception) était accourue (on ne parle donc pas de la ville, mais des habitants !) au cirque pour boire (de l'eau, du vin ?) le sang (drôle d'occupation !), des martyrs (je vois maintenant qu'il s'agit d'une image hardie signifiant : «pour assister au supplice des martyrs»)». *Op. cit.*, vol.II, p.77.

constituants des séries de synonymes établies dans un texte, nous arriverons à construire le *champ stylistique* de ce discours<sup>403</sup>.

#### 4) La stylistique dans les remarques d'Adrien

Deux questions également intéressantes émergent à ce moment de notre étude. Premièrement, la notion de champ stylistique avec ses constituants propres est en soi-même une problématique extrêmement riche. Ne s'agit-il pas de construire, à l'intérieur d'un langage naturel, une autre langue, créée par les locuteurs de ce premier au moyen d'une sorte de «recyclage» des éléments de la langue naturelle ? D'autre part, il nous reste à décider du traitement que nous allons accorder aux notices d'Adrien. Nous avons déjà conclu qu'elles relèvent, pour nous, de la stylistique : au lieu de renvoyer à une autre langue, elles concernent un registre particulier du grec. Quel est donc ce registre ?

##### a) La division tripartite du champ stylistique.

Dans ce paragraphe nous essayerons de présenter des repères pour une étude du champ stylistique. Nous allons «cartographier» ce champ en nous appuyant sur les travaux récents de G. Molinié<sup>404</sup>. Les trois sous-divisions principales du champ stylistique, selon Molinié, sont la «lexie», la «caractérisation de lexie» et «l'organisation phrastique» (voire de la phrase)<sup>405</sup>.

- La lexie, ou tout simplement le mot, est le segment le plus infime d'un texte chargé de sens qu'un lecteur soit capable de distinguer. Remarquons sa coïncidence globale avec le «mot» de la description linguistique. La description stylistique d'une lexie se coordonne selon des axes tels que : archaïsme / néologisme, usage familier / mot recherché, vulgaire / élevé, euphonique / cacophonique, figuré / littéral, sens / absurde, etc.

- La caractérisation ou la présentation du mot, au niveau tout pragmatique de la stylistique, concerne essentiellement les épithètes. Il s'agit en réalité d'un phénomène très vaste : y entre tout entourage immédiat d'une lexie qui la caractérise de quelque façon et qui se laisse décrire par des oppositions du type : intellectuel / affectif, intense / naturel, imagé / abstrait, mélioratif / péjoratif, agrammatical / normatif etc.

- Finalement, nous arrivons au niveau des structures phrastiques, où les phénomènes stylistiques principaux, selon G. Molinié, sont ceux de la disjonction et de l'inversion<sup>406</sup>. Les diverses variantes de l'inversion mises à part, nous constatons la possibilité, à ce niveau-là, de phénomènes importants comme le rythme, la rime, la répétition, etc.

Cette organisation tripartite du champ stylistique<sup>407</sup> reflète d'une certaine manière les divisions de la linguistique (le lexique *versus* la syntaxe) ; cependant, le niveau de la présentation de lexie, très important pour la stylistique, ne correspond strictement

<sup>403</sup> Cf. G. Molinié, *Éléments de stylistique française* (Linguistique nouvelle), Paris, 1986, p.13.

<sup>404</sup> Molinié définit le champ stylistique comme la «somme des matériaux susceptibles d'offrir prise à l'analyse stylistique», *ibid.*

<sup>405</sup> Cf. G. Molinié, *op.cit.*, pp.13sq., et *La stylistique* (Collection Premier Cycle), 2<sup>e</sup> 1997, pp.57-112.

<sup>406</sup> G. Molinié, *La stylistique* (Collection Premier Cycle), 2<sup>e</sup> 1997, p.100.

<sup>407</sup> Il est à remarquer que nous ignorons sur quoi G. Molinié s'appuie dans cette synthèse qui visiblement ne provient pas d'une analyse de texte quelconque, nous supposons, pourtant, qu'elle n'est qu'une condensation de son expérience de stylisticien, tout à fait fiable en tant que telle.

à rien dans la langue, ou plutôt correspond à différents phénomènes qui relèvent de la morphologie ou de la syntaxe. Nous voyons que le classement du champ stylistique ainsi présenté est forcément polythétique, c'est-à-dire qu'il s'est fait à partir de plusieurs critères, et c'est cela même qui le distingue d'une description proprement linguistique, monothétique par excellence. Cela peut être lié à la nature primaire (intuitive) de l'analyse linguistique agissant lors du maniement et de la perception du style, qui tente de combler l'écart entre le lexique et la syntaxe par l'introduction d'un échelon intermédiaire. Notons aussi, à côté de nos trois niveaux de marquage stylistique, l'existence de *macrostructures* du style sans correspondants évidents dans la linguistique, par exemple le système des titres d'un texte, ses divisions intérieures en paragraphes et chapitres, son genre.

b) *La notion de registre hiératique.*

Pour entamer notre examen linguistique des notices d'Adrien, nous allons introduire l'expression de registre *hiératique* qui couvrira l'ensemble des usages relevés dans l'*Isagogè*. Ainsi, nous nous écartons radicalement de la tendance à qualifier d'«hébraïsmes» les traits particuliers du texte biblique grec, car, pour nous, cette appellation renvoie à un autre système linguistique. Tout en restant à l'intérieur du système linguistique grec, nous percevons dans les notices de l'*Isagogè* des remarques stylistiques. Adrien désignait ce style ἰδίωμα ἑβραϊκοῦ χαρακτήρος (*Isagogè* § 1), nous l'appellerons *hiératique*, pour éviter la comparaison avec l'hébreu et *registre* pour ne pas le confondre avec les styles distingués à l'époque d'Adrien. C'est donc, selon nous, du registre hiératique de la Bible grecque que témoignent les notices de l'*Isagogè*. Et cette appellation nous semble d'autant plus justifiée que nos recherches antérieures sur l'univers culturel des Septante ont montré l'importance du motif de la langue sacrée dans la pensée judéo-hellénistique.

Les manifestations du registre hiératique qu'Adrien a repérées, peuvent être facilement classées sous trois rubriques, correspondant aux trois principales divisions du champ stylistique esquissées plus haut :

1) Le registre hiératique se manifeste dans les mots employés soit «symboliquement» en un autre sens (ποτήριον, σάρξ, ἐν κτλ.), soit par pléonasme (ἰδοῦ, πλὴν κτλ.) soit encore sous une forme inaccoutumée (οὐρανοί).

2) Nous reconnaissons également la présence de ce registre dans les phénomènes de la présentation de lexie, à mi-chemin entre le lexique et la syntaxe, où nous retrouvons les formules asyntaxiques comme πρῶτ' πρῶτ' ou les expressions dédoublant les verbes.

3) Finalement, le registre hiératique transparaît dans la structuration inaccoutumée de la phrase, dans l'ordre de mots bizarre - hyperbates et anastrophe (comme chez les poètes grecs, d'ailleurs, - parallèle fait par Adrien, l'*Isagogè*, §§ 102-103), mais aussi dans le parallélisme poétique entre les hémistiches.

Il est facile de voir que le rôle de tout marquage stylistique, dans un ouvrage, est de signaler au lecteur la nature spécifique de ce qu'il lit. Le langage «sacré», hiératique, dans un texte, ne l'exclut pas d'emblée du contexte linguistique de son époque (même si un texte sacré comme la Bible prétend en être exclu). Au contraire, le repérage du registre hiératique suggère la comparaison avec le langage des autres textes de même type. Ainsi, maints composants du registre hiératique de la Septante que nous venons d'énumérer (ou, au moins, des cas typologiquement proches) peuvent être retrouvés dans d'autres écrits grecs, surtout dans les textes de nature religieuse, visant à dévoiler

un savoir supérieur, tels les *Papyrus Magiques*<sup>408</sup>, le *Corpus Hermeticum*, le *Des Mystères d'Égypte* de Jamblique ou des fragments de cosmogonie de Philon de Byblos. La plus grande tâche reste, cependant, celle de comprendre les mécanismes linguistiques qui sont en jeu dans les phénomènes du registre hiératique relevés par Adrien.

### Phénoménologie du langage hiératique

Nous abordons cette partie de notre étude en nous rendant compte que ses résultats seront partiels : vu les limitations imposées par notre choix de notices de l'*Isagogè* et l'absence de locuteurs qui auraient pu nous communiquer leur expérience linguistique, nous ne pouvons pas nous attendre à ce que nos recherches nous livrent un tableau systématique et complet. Pourtant, même partielle, cette étude semble intéressante et utile, ne serait-ce que comme une esquisse ou comme un test. Acceptant le schéma du champ stylistique proposé par G. Molinié, nous pouvons essayer de classer les éléments du style biblique d'Adrien selon les sous-divisions de ce champ, en commençant par la lexie.

#### I. La lexie.

##### 1) L'opposition archaïsme/néologisme.

Le premier phénomène que nous pourrions considérer sous cette rubrique correspond à l'opposition archaïsme/néologisme. Rappelons-nous ce que Charles Bally a écrit à propos de la définition de l'archaïsme : « Pour nous archaïsme n'est pas du tout synonyme d'expression vieillie et rare <...> Ce que nous entendons par archaïsme est tout autre chose <...> : comme nous envisageons toujours un état de langage déterminé, sans l'expliquer par l'histoire, un archaïsme ne peut être en faire partie que s'il est encore *vivant*. »<sup>409</sup> Ainsi, l'archaïsme n'est pas l'élément du texte linguistiquement le plus vieux, mais l'élément qui, indépendamment de sa position dans la description diachronique, donne une impression d'ancienneté. De même, un néologisme n'est pas une combinaison de sons totalement neuve et jusque-là inouï : il peut exister de vieux néologismes !

Les recherches récentes de Michel Casevitz<sup>410</sup> démontrent que toute une couche de lexique grec archaïque se trouve réactivée dans la Septante. Ce recours au lexique ancien devait être perceptible par les lecteurs, d'autant plus que la conscience linguistique de l'époque était très sensible au choix des mots, et que la Bible se présentait déjà dans l'Antiquité comme un texte fort ancien. Dans les notices d'Adrien nous en relevons plusieurs qui semblent mettre en valeur la dimension archaïque/néologique de la lexie :

- nous avons vu que l'*Isagogè* relève l'usage du mot *πρωτότοκος* comme une particularité biblique. Bien qu'Adrien analyse sa spécificité comme celle de l'emploi métaphorique, pour les rapports avec Dieu, du langage de la famille, nous conjecturons, derrière sa remarque, la perception du fait que ce mot était un

<sup>408</sup> Cf. P. Levi, « The Prose Style of the Magical Papyri », dans P.J. Parsons et al. (éds.), *Proceedings of the XIV International Congress of the Papyrologists, Oxford, 24-31 July 1974* (Graeco-Roman Memoirs, N°61), Londres, 1975, pp.211-216.

<sup>409</sup> C. Bally, *Traité de stylistique française*, I-II, Genève-Paris, 1951, vol.I, pp.80-81.

<sup>410</sup> Cf. M. Casevitz, « D'Homère aux historiens romains : le grec du Pentateuque alexandrin », dans C. Dogniez et M. Harl (éds.), *Le Pentateuque d'Alexandrie*, Paris, 2001, pp.77-85.

néologisme (voir *supra*, p.157). Privés des attraits de l'ancienneté et donc d'intérêt esthétique, les néologismes étaient en effet rarement repérés mais tout de même évidents pour un lecteur grec. En commentant le Notre Père (*De la prière*, 27.7), Origène n'hésite pas à repérer le mot ἐπιούσιος comme un néologisme. «Il en va de même, - poursuit-il<sup>411</sup>, - pour d'autres mots employés par ceux qui ont traduit les Écritures hébraïques. Qui, parmi les Grecs, s'est jamais servi des mots ἐνωτίζω ou ἀκουστίθητι pour signifier «reçois dans les oreilles» ou «fais entendre» ?» (trad. G. Bardy<sup>412</sup>).

- nous avons déjà beaucoup parlé (voir *supra*, pp.160-163) de l'usage du mot περνίζειν que nous pouvons traiter soit de néologisme, soit d'archaïsme, en fonction de notre interprétation des données des lexicographes grecs.

- l'usage adverbial de σύν (devant l'objet des verbes transitifs qui déterminent toujours le cas de ce complément) est un archaïsme (même si l'introduction de cet usage est normalement attribuée à Aquila, et non à la Septante, nous avons vu qu'Adrien ne faisait pas cette distinction et que cet usage de σύν s'inscrit pour lui dans le cadre du langage de la Septante). Cet usage, rare dans le grec, nous est connu par ses occurrences dans la poésie homérique<sup>413</sup>. On peut citer par exemple la tmèse d'*Odyssee* X.42 :

[ἡμεῖς] οἴκαδε νισσόμεθα κενεὰς σύν χειρας ἔχοντες·  
... nous revenions chez nous les mains vides.

## 2) Les emplois métaphoriques.

Chaque lexie possède un potentiel métaphorique apparent ou latent. La démarche stylistique très souvent usitée consiste à étendre la signification d'une lexie, à activer son potentiel figuratif. Le déploiement du potentiel métaphorique a pour effet de «ralentir» le lecteur sur un élément de texte, de rendre cet élément plus saillant. Remarquons qu'il ne s'agit pas de création de métaphore dans l'acception habituelle, car cette activation du champ sémantique n'implique aucun transfert de sens (transfert manifeste dans la métaphore proprement dite), mais seulement son élargissement. Nous voyons ce procédé transparaître dans plusieurs notices de l'*Isagogè* :

- ποτήριον (coupe) pour dire τιμωρία (châtiment, §82),
- μνηστεία (fiançailles) pour dire «alliance avec Dieu» (§39),
- μοιχεία (adultère) au sens d'idolâtrie (§40),
- πατήρ pour dire «Dieu» (§41),
- περνίζειν pour dire «tricher» (§74)
- πτέρνη (talon) pour dire πράξις (action, §74),
- γλῶσσα (langue comme organe) pour dire φωνή (langue - parole, §74),

<sup>411</sup> τὸ ὅμοιον δὲ καὶ ἐπ' ἄλλων οἱ ἐρμηνευόντες τὰ Ἑβραϊκὰ πεποιήκασιν. τίς γάρ ποτε Ἑλλήνων ἐχρήσατο τῇ "ἐνωτίζου" προσηγορίᾳ ἢ τῇ "ἀκουστίσθητι" ἀντὶ τοῦ "εἰς τὰ ὦτα δέξαι" καὶ "ἀκοῦσαι ποίει σε" ; cf. P. Koetschau (éd.), *Origenes Werke. Zweiter band. Buch V-VII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet* (GCS), Leipzig, 1899, p.367.4-7sqq.

<sup>412</sup> Nous avons utilisé la traduction de G. Bardy, *Origène, De la prière, Exhortation au martyre. Introduction, traduction et notes* (Bibliothèque patristique de spiritualité), Paris, 1932, pp.134-135.

<sup>413</sup> Cf. P. Chantraine, *Grammaire homérique, Tome II, Syntaxe* (Collection de philologie classique, IV), Paris, 1953, p.135 ; K. Οικονόμος, *Περὶ τῶν Ο, Ἑρμηνευτῶν τῆς Παλαιᾶς Θείας Γραφῆς*, I-IV, Athènes, 1844-1849, vol.II, p.705-706.



- οὖς (oreille) au lieu de ὑπακοή (l'écoute, §74),
- ὁδός (voie) pour dire πρᾶξις (conduite, §75),
- κρύπτω (cacher) pour dire φυλάσσω (garder, §65),
- ὑπομονή (endurance) pour dire προσδοκία (espérance, §76),
- σὰρξ (chair) pour dire φύσις (nature, §92),
- υἱός (fils) pour dire ἄνθρωπος (homme, §93),
- νίψασθαι τὰς χεῖρας (se laver les mains) au sens de n'avoir rien à faire avec quelque chose (§70),
- ἐν au lieu de σύν (§105).

Dans notre étude de ces notices, nous avons pu souvent constater la proximité (parfois l'identité) entre l'usage biblique et l'emploi habituel de ces mots. Dans certains cas, l'extension de sens métaphorique s'était déjà faite dans la langue (γλῶσσα, ὁδός), en d'autres cas l'écart entre le sens contextuel et le sens littéral est plus significatif (κρύπτω, ὑπομονή, πτέρνη, ὦτα). La démarche ainsi repérée, et qui est essentiellement un procédé d'accentuation, est bien attestée ailleurs dans la littérature grecque profane, en dehors de la littérature biblique. Par exemple, Xénophon cite, dans les *Helléniques* (I.1.23), une lettre qui avait été envoyée à Sparte après la bataille de Cyzique (mai - juin 410 av. J.-C.) et que les Athéniens avaient interceptée :

Ἔρρει τὰ κάλα. Μίνδαρος δ' ἀπεσσύα. Πεινῶντι τῶνδρες.  
Ἀπορίομες τί χρὴ δρᾶν.

Bâtiments perdus ; Mindaros [navarque de la flotte spartiate] occis ; les hommes ont faim ; ne savons qu'en faire. (trad. J. Hatzfeld)<sup>414</sup>

Dans ces lignes vraiment *laconiques*, remarquons l'usage de κάλον (ou κῆλον, - sens premier «bois»), pour dire «vaisseau» de manière plus expressive, par synecdoque.

Les proverbes et les dictons de l'usage linguistique habituel sont fréquemment fondés sur l'emploi étendu de ce potentiel figuratif. Comme exemple, nous pourrions citer le précepte pythagoricien défendant de marcher sur les grandes routes (μὴ τὰς λεωφόρους ὁδοὺς βαδίζειν<sup>415</sup>), c'est-à-dire demandant d'éviter le banal, qui développe les mêmes qualités figuratives du mot ὁδός que les exemples bibliques cités dans une des notices d'Adrien (*Isagogè*, §75). Quand Clément d'Alexandrie démontre, dans les *Stromates*<sup>416</sup>, que les *Pythagorica symbola* ne soit qu'un emprunt à l'enseignement biblique, nous pouvons être d'accord avec lui pour ce qui est de l'aspect stylistique de ce rapprochement. Des adages comme ἐπὶ γῆς μὴ πλεῖν («ne pas naviguer sur la terre»<sup>417</sup>, signifiant apparemment «ne pas recourir aux méthodes incongrues»), étendent les capacités figuratives de leurs constituants de la même manière que plusieurs exemples bibliques rassemblés par Adrien.

<sup>414</sup> Cf. J. Hatzfeld (éd.), *Xénophon, Helléniques, t. I (livres I-III)* (CUF), Paris, 1954, p.33.

<sup>415</sup> *Pythagorica symbola* 14, cf. F.W.A. Mullach (éd.), *Fragmenta Philosophorum graecorum* I, Paris, 1860, p.505.

<sup>416</sup> *Stromate* V, 27-32.

<sup>417</sup> *Pythagorica symbola* 68, cf. F.W.A. Mullach (éd.), *op. cit.*, p.508.

### 3) Les pléonasmes

Le recours aux pléonasmes (lexies privées en grande part de leur sémantique dans un contexte donné, - chez Adrien πλὴν, ἰδοὺ, γάρ [§104]) témoigne d'une tendance au «surmarquage» (embellissement). Le fonctionnement de la lexie comme moyen de surmarquage est étroitement lié à l'agencement de toute la structure phrastique. Ce qui est, au niveau de la lexie, perçu comme pléonisme, est, en fait, une lexie fonctionnant comme marqueur dans une structure syntaxique plus ample et non comme une unité sémantique. Le rôle de ce marqueur peut être de suggérer le rythme dans un texte ou bien d'atténuer la mise à distance de quelques éléments du discours. Des parallèles à la démarche stylistique de ce type existent dans les textes non-bibliques : par exemple, dans la célèbre inscription grecque du roi Asoka (c. 270 - 230 av. J.-C.), presque toutes les phrases sont introduites par καὶ<sup>418</sup> :

(II.3-10) καὶ ἀπὸ τουτου εὐσεβεστέρους τοὺς ἀνθρώπους ἐποίησεν  
καὶ πάντα εὐθηνεῖ κατὰ πᾶσαν γῆν,  
καὶ ἀπέχεται βασιλεὺς τῶν ἐμψύχων  
καὶ οἱ λοιποὶ δὲ ἄνθρωποι  
καὶ ὅσοι θηρευταὶ ἢ ἀλιεῖς βασιλέως πέπauνται θηρεύοντες,  
καὶ εἴ τινες ἀκρατεῖς, πέπauνται τῆς ἀκρασίας κατὰ δύναμιν

...  
Et depuis lors il a rendu les hommes plus pieux (sc. Asoka depuis son entronement), et tout prospère sur toute la terre. Et le roi s'abstient des êtres vivants, et les autres hommes et tous les chasseurs et pêcheurs du roi ont cessé de chasser. Et ceux qui n'étaient pas maîtres d'eux-mêmes ont cessé, dans la mesure de leurs forces de ne pas se maîtriser. (trad. D. Schlumberger).

Si nous nous demandons quel est le *sens* de καὶ dans cet enchaînement, il apparaît que ce mot est quasiment un pléonisme et que sa fonction proprement sémantique (celle de liaison) cède la place à son rôle de marqueur syntaxique de récurrence ou d'échelonnement. Il est important de souligner que l'abondance de καὶ dans ce texte ne se laisse pas expliquer par le fait qu'il s'agit d'une traduction, puisque la version araméenne de la même inscription nous est parvenue également et ne comporte pas de *Waw* correspondants<sup>419</sup>. D'ailleurs, cette particularité stylistique de l'inscription d'Asoka a déjà attiré l'attention des spécialistes qui ont entrevu sa ressemblance avec des textes bibliques, surtout néo-testamentaires, une ressemblance d'autant plus remarquable que la datation et la provenance géographique du texte d'Asoka semblent

<sup>418</sup> D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer, E. Benveniste, «Une bilingue gréco-araméenne d'Asoka», *Journal Asiatique* 246, 1958, pp.1-48 ; pour texte et traduction cités voir p. 3 ; voir aussi L. Robert, «Observations sur l'inscription grecque», (*ibid.*, p.12) : «Une particularité linguistique de cette inscription, c'est que toutes les phrases y sont reliées par καὶ ; elle est un très bel exemple du "style - καὶ"». Voir aussi A. Christol, «Édits grecs d'Ashoka et Koinè», dans C. Brixhe (éd.), *La koinè grecque antique, III : Les contacts* (Collection études anciennes), Nancy, 1998, pp.67-98. L'enchaînement par καὶ nous est aussi connu par les Papyrus Magiques, voir P. Levi, «The Prose Style of the Magical Papyri», dans P.J. Parsons et al. (éds.), *Proceedings of the XIV International Congress of the Papyrologists, Oxford, 24-31 July 1974* (Graeco-Roman Memoirs, N°61), Londres, 1975, pp.211, 213. Cf. aussi S. Trenkner, *Le style καὶ dans le récit antique oral* (Cahiers de l'Institut d'Études Polonaises en Belgique, I), Bruxelles, 1948.

<sup>419</sup> Cf. la présentation de l'inscription araméenne par A. Dupont-Sommer, dans D. Schlumberger et al., *op. cit.*, pp.20-22.

exclure toute idée de dépendance. D'autre part, comme l'a démontré Sophie Trenkner dans son étude<sup>420</sup>, les manifestations du «style καὶ» se trouvent aussi chez les auteurs grecs de l'époque classique. Remarquons, pour finir, que l'agencement d'une lexie en tant que jalon syntaxique n'implique pas nécessairement la suppression totale de sa sémantique. La rhétorique antique répertoriait plusieurs figures, comme l'anaphore, l'antistrophe, la prosapodose ou la symploque, qui toutes couvrent les cas de récurrence du même mot ou du même groupe de mots à la fin ou au commencement d'une période<sup>421</sup>: poussée plus loin, cette répétition conduit à l'accroissement de l'aspect asémantique du mot ou du groupe de mots ainsi repris. Nous voyons par là que la tendance au surmarquage relevée par Adrien dans le texte biblique s'inscrit dans un contexte linguistique très vaste.

#### 4) Les formes grammaticales inusitées.

Les formes grammaticales inusitées (comme, chez Adrien, le pluriel δοῦράνους) constituent une autre forme de marquage de lexie dans le champ stylistique. Il nous est difficile de trouver, dans le grec non-biblique, un parallèle exact pour ce type de développement, cependant, l'usage du neutre, dans les textes philosophiques, pour marquer la nature abstraite des mots qui ne sont pas de ce genre, ou bien l'emploi du duel par les atticismes, à l'époque où cet usage était depuis longtemps tombé en désuétude en grec, pouvait peut-être produire chez les lecteurs des effets de perception typologiquement proches. Une autre manifestation de ce type de marquage est le changement de temps (ἐναλλάγη χρονῶν), dont Adrien repère plusieurs formes : le futur pour le passé, le passé pour le futur, le futur pour le présent (§96). Au niveau de la sémantique du discours, ce changement peut créer l'impression d'une inconséquence dans le débat, d'une modification brusque de perspective. D'où l'effet de pluralité de positions (ou de narrateurs) que nous connaissons aujourd'hui par la poésie lyrique et par la prose visant à représenter le «stream of consciousness».

## II. La caractérisation de lexie.

Nous allons procéder maintenant à l'examen d'une autre division du champ stylistique, celle de la caractérisation de lexie.

### 1) L'itération.

Parmi les moyens par lesquels s'effectue cette caractérisation nous découvrons fréquemment, et sous plusieurs formes, la démarche d'itération. Ainsi, dans la formule πρῶτ' ἄνωγε, signifiant «vite» (*Isagogè* §87), il s'agit d'une répétition asyntaxique du même mot, qui aboutit à modifier son sens premier («à l'aube») pour lui conférer une plus grande intensité. Le dédoublement paraît responsable du glissement sémantique dont témoigne Adrien : «à l'aube, à l'aube» suggère la signification «au plus tôt possible», ce qui pointe vers le sens de «vite». Nous renvoyons à notre commentaire de cette formule *supra* (pp.190-194) qui fait référence à des usages grecs typologiquement proches.

<sup>420</sup> Cf. S. Trenkner, *op. cit.* Cf. aussi D. Tabachovitz, *Études sur le grec de la Basse Époque*, Upsal-Leipzig, 1943, pp.8-10.

<sup>421</sup> Cf. G.O. Rowe, chapitre «Style», dans S.E. Porter (éd.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 B.C. - A.D. 400*, Leyde-Cologne, 1997, pp.130-131.

## 2) La synonymie.

Parmi les divers types d'itération repérés par Adrien, citons les exemples qui témoignent de sa sensibilité à la répétition créée par l'emploi de mots pour lui synonymes. Sous la rubrique *tautologie* (§100), Adrien réunit plusieurs expressions de ce type :

Ἐγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὕπνωσα· (Ps. 3:6)  
καὶ Κύριος ἐλάλησε, καὶ ἐκάλεσε τὴν γῆν· (Ps. 49:1)  
καὶ φθέγγονται καὶ λαλήσουσιν ἀδικίαν (Ps. 93:4)  
Moi je me suis assoupi et j'ai dormi (Ps. 3:6) ;  
Le Seigneur a parlé et a appelé la terre (Ps. 49:1) ;  
Ils parleront et diront l'injustice (Ps. 93:4).

Hormis l'effet général de dilatation, il nous est difficile de définir l'impression qu'a pu produire sur un lecteur ce type de doublet. Nous savons, pourtant, que la synonymie (συνωνυμία) et le pléonasme (πλεονάσμος), les deux termes couvrant à peu près le même phénomène, c'est-à-dire l'expression répétée du même contenu au moyen de mots synonymiques, faisaient légitimement partie des inventaires de la rhétorique antique<sup>422</sup>, quoiqu'Adrien n'applique pas ces termes au groupe des exemples cités (rappelons-nous que pour lui il s'agit de ταὐτολογία).

## 3) La répétition comme phénomène de paronomase.

La répétition fonctionne aussi comme un procédé d'intensification dans les formules du type παιδεύων ἐπαίδευσε ou dans les accusatifs d'objet interne traduisant la figure étymologique de l'hébreu (*l'Isagogè*, §104). Ici, la répétition n'est plus mécanique et agrammaticale, comme dans πρῶί πρῶί : le même mot est répété sous deux formes différentes qui constituent une structure où un élément est relié à l'autre. Ce procédé, dont il existe plusieurs modifications (combinaisons verbe-participe et verbe-nom, voir *supra*, pp.194-196), semble atténuer la répétition, en l'intégrant de quelque manière dans l'usage linguistique habituel et en obtenant par là des effets expressifs plus subtils. Nous constatons, en quelques cas, la présence de la même démarche chez les écrivains classiques où ce type de répétition était aussi de quelque façon lié au registre élevé de la langue. Ainsi, le récit des débuts de l'humanité que fait Prométhée dans le *Prométhée enchaîné* 447, d'Eschyle, commence par la déclaration suivante<sup>423</sup> :

οἱ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην,  
κλύοντες οὐκ ἤκουον ...

<sup>422</sup> Comme exemple de synonymie nous pourrions citer Démosthène, *Sur les forfaitures de l'ambassade* (19.208) : τοῦτο παραιρεῖται τὴν θρασύτητα τὴν τούτων, τοῦτ' ἀποστρέφει τὴν γλῶτταν, ἐμφράττει τὸ στόμα, ἄγχει, σιωπᾶν ποιεῖ. (C'est cela qui leur enlève leur audace, arrête leur langue, ferme leur bouche, leur serre la gorge, les force à se taire, - trad. G. Matthieu, cf. G. Matthieu (éd.), *Démosthène, Plaidoyers politiques, t. III, Sur les forfaitures de l'ambassade* (CUF), Paris, 1956, p.88). Cf. aussi les pléonasmes repérés chez Jean Chrysostome par T.E. Ameringer, *The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyric Sermons of St. John Chrysostom. A Study in Greek Rhetoric* (Catholic University of America Dissertation), Washington, 1921, pp.29-30

<sup>423</sup> P. Mazon (éd.), *Eschyle, Tome I, Les Suppliants ... Prométhée enchaîné* (CUF), Paris, 1995.

Au début ils voyaient sans voir, ils écoutaient sans entendre ... (Trad. P. Mazon)

La présence du langage «sacré» est aussi apparente dans l'oracle de Delphes obtenu par Lycurgue nous trouvons, par exemple (Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 6.2<sup>424</sup>) :

Διὸς Σκυλλανίου καὶ Ἀθανᾶς Σκυλλανίας ἱερὸν ἰδρυσάμενον,  
φυλᾶς φυλάξαντα καὶ ὠβᾶς ὠβάξαντα ...

Fonde un sanctuaire de Zeus Scullanios et d'Athéna Scullania ; distribue les tribus et arrondis les arrondissements ... (trad. R. Flacelière et al.)

Sans mentionner les autres occurrences de formules comparables dans la littérature grecque (Platon, *Symposium*, 195B : φεύγων φυγῇ, Hérodote, *Histoires*, X,16 : φεύγων ἐκφεύγει, voir la notice complète *supra*, pp.194-196), nous pouvons évoquer ici l'importance du phénomène beaucoup plus vaste de la *paronomase*. La paronomase, jeu avec des mots de même racine ou simplement homéophones, est à la fois une démarche fondamentale de toute éloquence naturelle, mais aussi un procédé bien connu et fréquemment utilisé dans la rhétorique antique. Dans son traité *Des figures*, Hérodien (II<sup>e</sup> s.ap. J.-C.) cite comme illustration de paronomase le passage homérique<sup>425</sup> : τῶν μὲν Πρόθοος θεὸς ἡγεμόνευε (*Iliade*, 2.758, «ceux-là sont gouvernés par l'impétueux Prothoos»), avec un jeu sur le nom de Prothoos (θεός - agile) qui défie la traduction. Le mécanisme de l'expressivité linguistique qui se manifeste dans un usage comme celui-ci est fondamentalement le même que celui que nous trouvons dans les formules bibliques qui servent d'équivalents à la *figura etymologica* de l'hébreu<sup>426</sup>. La répétition, en combinaison avec la variation, semble comporter, dans ses diverses formes, un potentiel stylistique, une expressivité difficilement réductible à une pure sémantique.

#### 4) Le cas de ὥς.

L'attention qu'Adrien porte à l'usage de ὥς, dont il note les usages «par intensité», ou redondants, mais aussi les omissions (§§ 62, 73), indique le potentiel stylistique de cette conjonction en matière de caractérisation. À côté de son fonctionnement habituel (comme indice de comparaison), son rôle peut être celui de marque de distanciation (ἐγενήθημεν ὥσει παρακεκλημένοι, - «Nous étions comme reconfortés», Ps. 125:1) ou d'exclamation (ὥς ἀγαθὸς ὁ Θεὸς τῷ Ἰσραήλ - «Que Dieu est bon pour Israël», Ps. 72:1). La distanciation, c'est-à-dire l'effet de présenter un terme comme imprécis par rapport à ce qu'il exprime et pourtant acceptable, s'inscrit naturellement dans le cadre des procédés de caractérisation de la lexie. Quant au marquage d'exclamation, ce phénomène appartient plutôt au domaine de la structuration phrastique. L'aspect asémantique d'un tel emploi nous renvoie aussi à la problématique du maniement de la lexie, et notamment de ses usages pléonastiques, dont nous avons déjà traité plus haut.

<sup>424</sup> Cf. R. Flacelière et al. (éds.), *Plutarque, Vies, Tome I, Thésée-Romulus - Lycurgue-Numa* (CUF), Paris, 1957, p. 127..

<sup>425</sup> Cf. C. Walz (éd.), *Rhetores Graeci*, vol.8, Osnabrück, 1968 (1832-1836), p.595.13. Voir aussi l'explication de la paronomase par Alexandre de Tarse, *ibid.*, p.477.3-14.

<sup>426</sup> Cf. les formules comme ἐρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρὰ, ou χαῖρε παθῶν τὸ πάθημα, dans un contexte orphique, A. Olivieri, *Lamellae aureae Orphicae*, 1915, p.11 et p.16.

### III. L'organisation phrastique.

#### 1) L'ordre des mots.

L'organisation des unités lexicales en phrases suit les lois syntaxiques qui sont plus ou moins contraignantes en chaque langue. La démarche stylistique cherche à exploiter ces lois de manière à produire l'impression de les avoir mises en valeur, ou au contraire, de les avoir suspendues ou transgressées. C'est ainsi qu'au niveau de l'organisation phrastique les développements stylistiques fondamentaux deviennent la disjonction et l'inversion<sup>427</sup>. Adrien peut facilement repérer les occurrences de l'ordre des mots singulier - ὑπέρβατον, ὑπέρθεσις (§§ 102-103), - comme il l'admet lui-même, il en connaît des exemples dans les textes grecs classiques, notamment chez les poètes.

#### 2) Le parallélisme.

Le phénomène typiquement biblique du parallélisme des versets est aussi relevé par Adrien, quoique sous la rubrique tautologie (ταυτολογία §100). La valeur poétique de cette «répétition» paraît avoir été reconnue comme telle dès l'Antiquité : Eduard Norden avait déjà remarqué que la poétique grecque connaissait plusieurs phénomènes proches du parallélisme<sup>428</sup>. Il s'agit des soi-disant Γοργίεια σχήματα, des figures de Gorgias, telles le ὁμοιοτέλευτον, l'antithèse, mais surtout la παρίσωσις (parisose, correspondance formelle entre les membres de phrase successifs<sup>429</sup>) très fréquente dans la seconde sophistique. Pour illustrer cette tendance nous allons citer un passage de Libanius qui ressemble d'ailleurs beaucoup aux *Lamentations de Jérémie* bibliques (Oration XIX, 60-61<sup>430</sup>) :

ἐτέρα γέγονεν ἡμιν ἡ πόλις ἢ τό γε ἀληθέστερον, οὐδὲ πόλις.  
κέκλειται μὲν θέατρον ἐκεῖνο, κέκλειται δὲ ἵπποδρομος.  
οὐ κόρην ἄγεται νυμφίος, οὐ δᾶδες ἄπτονται γάμοις,  
οὐχ ὑμέναιος ἄδεται.  
ἐξῆλθον αὐλοὶ πάντες, ἐξῆλθον σύριγγες, ἐξῆλθον ἄσματα.  
οὐ σκῶμμα, οὐκ ἀστεῖον, οὐ συμπόσιον.  
οὐδὲν ἀπλῶς τῶν ἡδονῆν φερόντων καὶ χάριν ἴδοι τις ἂν ἐν αὐτῇ.

[61] καταλέλυνται μὲν αἱ περὶ τοὺς λόγους διατριβαί,  
καταλέλυνται δὲ αἱ περὶ τὰ γράμματα διδασκαλίαι.

Notre ville [il s'agit d'Antioche] est devenue autre, ou plutôt même elle n'est plus une ville.  
Son théâtre a fermé, son hippodrome a fermé.

<sup>427</sup> Cf. G. Molinié, *La stylistique* (Collection Premier Cycle), 21997, p.100-105.

<sup>428</sup> Cf. E. Norden, *Die Antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, I-II, Leipzig-Berlin, 1918, vol. II, p. 816. Cf. aussi T.E. Ameringer, *The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyric Sermons of St. John Chrysostom. A Study in Greek Rhetoric* (Catholic University of America Dissertation), Washington, 1921, p.29: «Parallelism of form is the most striking feature of ... artistic greek prose in general».

<sup>429</sup> Cf. sa définition chez Aristote, *Rhétorique*, 1410a - 1410b (3.9.9).

<sup>430</sup> Cf. R. Foerster (éd.), *Libanii opera, vol.II., orationes XII-XXV* (Teubner), Leipzig, 1904, pp.411.17-412.8 ; voir aussi d'autres exemples chez Gorgias, Libanios, Thémistios et al. cités dans E. Norden, *Op. cit.*, p.816, et T.E. Ameringer, *Op. cit.*, pp.14-15.

Le fiancé ne mène plus sa promise à l'autel, on n'allume plus les torches de noces, on ne chante plus les hyménées.

Adieu à toutes les flûtes, adieu aux cornets, adieu aux chants.

Ni raillerie, ni galanterie, ni festin.

On n'y trouverait absolument rien qui procure plaisir et joie.

Finies les disputes philosophiques, fini l'enseignement des lettres.

Cette citation nous montre que les ressources stylistiques du grec permettaient aisément de reproduire un phénomène comme le parallélisme de la poésie hébraïque. Sans nier la spécificité du parallélisme de la Septante par comparaison avec les démarches stylistiques des sophistes, nous pouvons aisément voir sa place dans le contexte des formes expressives du grec. Remarquons enfin la présence, dans l'inventaire rhétorique grec, de figures comme l'antistrophe (répétition du même mot ou du même groupe de mots à la fin de chaque phrase), la symploqué (répétition de mêmes mots au début et à la fin de chaque phrase) et le polypotote (répétition d'un mot à des cas différents au début de chaque phrase) qui décrivent des faits linguistiques très proches du parallélisme de la Bible. Quoique l'assertion de Norden selon laquelle le parallélisme au sens le plus large est le fondement de toute poésie populaire (qui est pour lui la source de toute poésie) nous semble contestable sur le plan historique, on peut facilement se mettre d'accord avec lui pour ce qui est de l'universalité du phénomène. A côté des aspects affectifs de l'usage du parallélisme, en grec comme en hébreu, nous remarquons aussi son rôle important dans l'organisation rythmique du discours<sup>431</sup>. Il est intéressant de noter que le Ps.-Apollinaire (entre V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> ss. ap. J.-C.), dans sa paraphrase des Psaumes, par ailleurs bien libre, reproduit fréquemment les doublets bibliques en hexamètres<sup>432</sup>. Le souci de produire un texte conforme aux normes littéraires grecques n'incite pas cet auteur à éliminer les parallélismes, et c'est ainsi que nous lisons dans son Psautier des vers comme (Ps. 1:1)<sup>433</sup> :

Ἕλπιος, ὅς τις ἀνὴρ ἀγορὴν δ' οὐ νίσσεται ἀλιτρῶν  
 Οὐδ' ἐπὶ δὴν στήριξεν ἀτασθάλου ἵχνος ἀταρπῶ  
 Οὐδ' ὁλοαῖς ἔδρησιν ἐφέζετο λυμαντήρῳ  
 Fortuné est l'homme qui n'est pas allé à l'assemblée des injustes,  
 Qui n'a jamais fixé ses pas dans la voie de l'orgueilleux,  
 Ni ne s'est assis sur le siège pernicieux des corrupteurs ...

### 3) Les marqueurs du rythme.

Nous avons déjà évoqué l'usage asémantique de certains mots en tant que marqueurs syntaxiques (par exemple des mots ἰδοὺ ou καί). Du point de vue de l'organisation phrastique, ce procédé a des effets rythmiques très saillants. Nous pouvons observer ces effets rythmiques avec l'aide d'un exemple tiré de Daniel (Théodotion) 7:5-8 :

<sup>431</sup> Norden a même avancé la théorie que la rime, en tant que marque principale de la poésie européenne, doit son origine (via l'hymnographie chrétienne) au parallélisme biblique, cf. E. Norden, *Op. cit.*, vol. II, p.810sqq.

<sup>432</sup> Cf. J. Golega, *Der Homerische Psalter. Studien über die dem Apollinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase*, Ettal, 1960.

<sup>433</sup> Cf. A. Ludwich (éd.), *Apollinariū Metaphrasis Psalmorum* (Teubner), 1912, p.8.1-3. Le texte originel de la Septante de ce verset est :

Μακάριος ἀνὴρ, ὅς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν  
 καὶ ἐν ὁδῷ ἀμαρτωλῶν οὐκ ἔστη  
 καὶ ἐπὶ καθέδραν λοιμῶν οὐκ ἐκάθισεν ...

καὶ ἰδοὺ θηρίον δεύτερον ὅμοιον ἄρκω, καὶ εἰς μέρος ἓν ἐστάθη, καὶ τρία πλευρὰ ἐν τῷ στόματι αὐτῆς ἀνὰ μέσον τῶν ὀδόντων αὐτῆς, καὶ οὕτως ἔλεγεν αὐτῇ Ἀνάστηθι φάγε σάρκα πολλας. [7:6] ὀπίσω τούτου ἐθεώρουν καὶ ἰδοὺ ἕτερον θηρίον ὡσεὶ πάρδαλις, καὶ αὐτῇ πτερὰ τέσσαρα πετεινοῦ ὑπεράνω αὐτῆς, καὶ τέσσαρες κεφαλαὶ τῷ θηρίῳ, καὶ ἐξουσία ἐδόθη αὐτῇ. [7:7] ὀπίσω τούτου ἐθεώρουν καὶ ἰδοὺ θηρίον τέταρτον φοβερόν καὶ ἔκθαμβον καὶ ἰσχυρὸν περισσῶς, καὶ οἱ ὀδόντες αὐτοῦ σιδηροὶ μεγάλοι, ἐσθίων καὶ λεπτύνον καὶ τὰ ἐπίλοιπα τοῖς ποσὶν αὐτοῦ συνεπάται, καὶ αὐτὸ διάφορον περισσῶς παρὰ πάντα τὰ θηρία τὰ ἔμπροσθεν αὐτοῦ, καὶ κέρατα δέκα αὐτῷ.

Et voici une deuxième bête, semblable à un ours, et il se tenait à part et il y avait trois côtes dans sa gueule entre ses dents ; et il lui fut dit : "Lève-toi, dévore beaucoup de chair." Ensuite je regardais et voici une autre bête pareille à un léopard, et elle avait quatre ailes d'oiseau par dessus ; et elle avait quatre têtes et la puissance lui fut donnée. Ensuite je regardais, et voici une quatrième bête terrible et effrayante et forte extrêmement, et elle avait des dents de fer très grandes ; elle mangeait, broyait, et foulait aux pieds ce qui restait ; et elle était différente des premières bêtes et portait dix cornes.

Dans ces lignes, la combinaison καὶ ἰδοὺ<sup>434</sup> marque une syncope à l'intérieur de la construction rythmique déjà jalonnée par καί. Cette organisation rythmique parvient remarquablement à exprimer la stupéfaction et la terreur d'une vision prophétique. Plusieurs textes grecs qui sont de nature religieuse ou théosophique mais ne proviennent pas du domaine biblique, ont recours à ce type de répétition. Il s'agit surtout de textes revêtus de solennité ou de mystère comme l'inscription d'Asoka que nous venons de citer *supra* (p.241) ou les fragments de Philon de Byblos, de Bérosee ou enfin le *Corpus Hermeticum*<sup>435</sup>. Il est à observer à ce propos que la répétition d'un mot ou d'un groupe de mots au début de chaque nouvelle période est une démarche bien connue dans la stylistique grecque : son nom technique était l'épanaphore et son effet, selon la *Rhétorique* d'Hermogène, était justement celui d'ajouter au discours de la γοργότης (impétuosité). Nous lisons chez Hermogène que les épanaphores rendent le discours plus énergique, mais pas forcément plus beau (αἱ ἐπαναφοραὶ <...> γοργὸν ποιῶσι τὸν λόγον, ἀλλ' οὐ καλόν<sup>436</sup>). Il paraît juste de dire qu'en introduisant des stylèmes de ce type dans la traduction biblique, les LXX avaient recours à des ressources stylistiques pour la plupart déjà explorées par la langue grecque.

<sup>434</sup> Cf. M. Johannesson, «Das biblische καὶ ἰδοὺ in der Erzählung samt seiner hebräischen Vorlage», dans *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* 66, 1939, pp.145-195 et 67, 1942, pp.30-84.

<sup>435</sup> Nous renvoyons aux citations de ces sources dans le texte *supra* et, pour la bibliographie, aux notes adjacentes.

<sup>436</sup> *Rhétorique*, dans C. Walz (éd.), *Rhetores Graeci*, vol.3, Osnabrück, 1968 (1832-1836), p.285.1-3. Cf. aussi la définition que Hermogène donne de γοργότης, *ibid.*, p.295sq. Cf. aussi M. Patillon, *La Théorie du discours chez Hermogène le Rhéteur. Essai sur les structures linguistiques de la rhétorique ancienne* (Collection d'Études anciennes, 117), Paris, 1988.



### Conclusion générale

Nous allons conclure cette recherche, dans l'espoir d'avoir contribué de quelque manière à la résolution des multiples problèmes que pose l'étude du grec biblique. Ainsi, dans la première partie de ce travail, nous avons pu démontrer la présence multiforme de l'idée de langue sacrée dans la pensée religieuse des juifs de l'époque hellénistique. Nous nous sommes tourné, pour recueillir des informations sur ce sujet, vers la littérature judéo-hellénistique, mais aussi vers des écrits rabbiniques et chrétiens plus tardifs qui représentent souvent des remaniements de textes et d'idées plus anciens. La littérature produite par les milieux qui pouvaient être proches de celui des traducteurs de la Septante, témoigne d'un effort persistant pour distinguer la langue du sacré de celle du profane, effort dont la portée dépasse le domaine de la linguistique pure. Néanmoins, le souci de sacralisation imprime au maniement du langage un caractère tout particulier. Comme le démontrent les deux autres parties de cette thèse, l'aspect inhabituel du langage de la Bible grecque était facilement perceptible par les lecteurs de l'Antiquité. La lecture des notices philologiques de l'*Isagogè* d'Adrien, dans la troisième partie, démontre suffisamment le type de difficulté rencontré par le lecteur ancien dans la Bible grecque. Cependant, la spécificité de ce langage ne doit pas être attribuée à un système linguistique étranger au grec : dans la perception des Anciens, il s'agit plutôt d'une stylistique particulière. Quoique la Bible et la littérature judéo-grecque en soient les témoins principaux, nous retrouvons les vestiges du même style dans d'autres écrits religieux du monde gréco-romain, tels les papyri magiques et les textes religieux de provenance égyptienne, mésopotamienne ou phénicienne. En qualifiant ce style de *hiératique*, nous essayons d'éviter l'aporie d'une description linguistique cernant dans une langue les traits caractéristiques d'une autre. Chaque stylistique surimpose au maniement « libre » du langage des règles plus ou moins arbitraires. Par définition, ces règles paraissent (ou : sont) étrangères à la langue telle quelle : on peut ne pas les suivre et toujours être compris par les *native speakers*. Paraphrasant Stendhal, on pourrait dire que le style n'est pas un devoir : c'est un plaisir. Le système des exigences d'un style peut provenir du choix arbitraire d'un poète aussi bien que des choix d'un traducteur. C'est ainsi que la technique de traduction redevient importante en tant que source des « règles » d'une stylistique. En parlant du style nous n'excluons pas d'emblée la question du rapport entre le traducteur et l'hébreu du texte qu'il rendait en grec.

Nous avons étudié la réception du langage biblique à travers la grille de la perception d'Adrien, un lecteur du début du cinquième siècle, que nous avons choisi comme modèle. Adrien signale plusieurs phénomènes que nous interprétons comme des manifestations de ce style sacré, ou du registre hiératique de la langue grecque. Ce traitement de la spécificité du langage grec biblique nous rapproche de la cause des puristes du XVII<sup>e</sup> s., et notamment de Sébastien Pfochen. Sans toutefois entreprendre de réhabiliter Pfochen, dont les travaux ont souvent suscité de fort justes critiques, nous constatons que la vision qu'il avait du grec biblique comportait en soi les germes d'une science de ce langage qui paraîtrait acceptable de nos jours. Notre étude a été faite en ignorant Pfochen et ses opposants : nonobstant nos conclusions coïncident quelquefois avec celles des puristes des siècles passés. Loin de nous l'idée d'instaurer un « retour » à la thèse puriste du XVII<sup>e</sup> s. Pour nous, il s'agit plutôt de rendre hommage aux savants du passé, aux puristes tout autant qu'aux hébraïsants, qui, eux aussi, ont bien mérité leurs lauriers.

L'idée de Pfochen, selon laquelle on peut décrire la spécificité du langage

vétérotestamentaire en parlant d'un «style des Septante», nous semble particulièrement fertile, quoique l'idée du style qu'avait Pfochen ne soit forcément pas identique à la nôtre. L'appellation «registre hiératique», que nous introduisons, essaie d'exprimer, avec plus de précaution peut-être, la même idée de manipulation préméditée de la langue pour dire le sacré. Or le recours à ce registre de langage semble coïncider parfaitement avec la notion de langue sacrée, courante dans la pensée judéo-hellénistique. Une tendance à sacraliser la langue, à la rendre, de quelque manière, énigmatique, se situe donc à la source de la spécificité du grec biblique et du débat sur sa vraie nature. «Les beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère», écrit Proust dans le *Contre Sainte-Beuve*<sup>1</sup> : toute la littérature qui s'est inspiré du langage de la Septante semble confirmer ce bel adage.

---

<sup>1</sup> Cf. M. Proust, *Contre Sainte-Beuve précédé de Pastiches et mélanges et suivi de Essais et articles*, éd. par P. Clarac et Y. Sandre (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1971, p.305.

## Annexe I

Les changements de temps (le futur au lieu du passé) dans le commentaire sur les Psaumes (1-50) de Diodore de Tarse :

**Ps. 17:4** σωθήσομαι - שׁוּׁתָּה (em. שׁוּׁתָּה)

αἰνῶν ἐπικαλέσομαι κύριον  
καὶ ἐκ τῶν ἐχθρῶν μου σωθήσομαι.

**Ps. 17:7** εἰσελεύσεται - יִבְרַח

καὶ ἐν τῷ θλίβεσθαί με ἐπεκαλεσάμην τὸν κύριον  
καὶ πρὸς τὸν θεόν μου ἐκέκραξα·  
ἤκουσεν ἐκ ναοῦ ἁγίου αὐτοῦ φωνῆς μου,  
καὶ ἡ κραυγὴ μου ἐνώπιον αὐτοῦ εἰσελεύσεται εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ.

**Ps. 17:17-18** ῥύσεται - יִרְצֶנִּי

ἐξαπέστειλεν ἐξ ὕψους καὶ ἔλαβέν με,  
προσελάβετό με ἐξ ὑδάτων πολλῶν.  
<v.18> ῥύσεται με ἐξ ἐχθρῶν μου δυνατῶν  
καὶ ἐκ τῶν μισούντων με, ὅτι ἐστερεώθησαν ὑπὲρ ἐμέ.

**Ps. 17:20** ῥύσεται - יִרְצֶנִּי

καὶ ἐξήγαγέν με εἰς πλατυσμόν,  
ῥύσεται με, ὅτι ἠθέλησέν με.  
[ῥύσεται με ἐξ ἐχθρῶν μου δυνατῶν  
καὶ ἐκ τῶν μισούντων με.]

**Ps. 17:24** φυλάξομαι - תִּצְלַחַנִּי

[v.22 - ὅτι ἐφύλαξα τὰς ὁδοὺς κυρίου  
καὶ οὐκ ἠσέβησα κτλ.]  
<v.24> καὶ ἔσομαι ἄμωμος μετ' αὐτοῦ  
καὶ φυλάξομαι ἀπὸ τῆς ἀνομίας μου.

**Ps. 20:2** εὐφρανθήσεται - תִּצְלַחַנִּי

ἀγαλλιάσεται - יִצְלַחַנִּי

Κύριε, ἐν τῇ δυνάμει σου εὐφρανθήσεται ὁ βασιλεὺς  
καὶ ἐπὶ τῷ σωτηρίῳ σου ἀγαλλιάσεται σφόδρα.  
<v.3.> τὴν ἐπιθυμίαν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ἔδωκας αὐτῷ  
καὶ τὴν θέλησιν τῶν χειλέων αὐτοῦ οὐκ ἐστέρησας αὐτόν.

**Ps. 30:21** κατακρύψεις - תִּצְלַחַנִּי

σκεπάσεις - תִּצְלַחַנִּי

[<v.20> ὡς πολὺ τὸ πλῆθος τῆς χρηστότητος σου, κύριε,  
ἧς ἔκρυψας τοῖς φοβουμένοις σε.]  
<v.21> κατακρύψεις αὐτοὺς ἐν ἀποκρύφῳ τοῦ προσώπου σου ἀπὸ  
ταραχῆς ἀνθρώπων,  
σκεπάσεις αὐτοὺς ἐν σκηνῇ ἀπὸ ἀντιλογίας γλωσσῶν.

Les changements de temps (futur au lieu de passé) rapportés par le commentaire des Psaumes (1-80) de Théodore de Mopsueste :

**Ps. 6:7**, voir à la p.203 ;

**Ps. 9:4**, ἀσθενήσουσιν – יִשָּׁכַח

ἀπολοῦνται – יִדְבֹּקוּ

ἐν τῷ ἀποστραφῆναι τὸν ἐχθρόν μου εἰς τὰ ὀπίσω  
ἀσθενήσουσιν καὶ ἀπολοῦνται ἀπὸ προσώπου σου,  
<v.5> ὅτι ἐποίησας τὴν κρίσιν μου καὶ τὴν δίκην μου,

**Ps. 25:1**, ἀσθενήσω – דַּעֲבֹל

Κρίνον με, κύριε, ὅτι ἐγὼ ἐν ἀκακία μου ἐπορεύθην  
καὶ ἐπὶ τῷ κυρίῳ ἐλπίζων οὐ μὴ ἀσθενήσω.

**Ps. 29:3**, ἰάσω – יִרְפֶּי

κύριε ὁ θεός μου, ἐκέκραξα πρὸς σέ, καὶ ἰάσω με·

**Ps. 58:8**, ἀποφθέγονται – יִבְעֹר

ἰδοὺ ἀποφθέγονται ἐν τῷ στόματι αὐτῶν,  
καὶ ῥομφαία ἐν τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν· ὅτι τίς ἤκουσεν ;

**Ps. 77:37-38**, ἰλάσεται – יִכַּחַד

διαφθερεῖ – יִפְשֹׁחַ

πληθυνεῖ – יִרְבֶּי

... οὐδὲ ἐπιστάθησαν ἐν τῇ διαθήκῃ αὐτοῦ,

<v.38> αὐτὸς δέ ἐστιν οἰκτίρμων

καὶ ἰλάσεται ταῖς ἀμαρτίαις αὐτῶν καὶ οὐ διαφθερεῖ

καὶ πληθυνεῖ τοῦ ἀποστρέψαι τὸν θυμὸν αὐτοῦ

## Annexe II

Les changements de temps (le passé au lieu du futur) dans le commentaire sur les  
Psaumes (1-50) de Diodore de Tarse :

**Ps. 16:14d-e** ἐχορτάσθησαν – אָנַחְתִּי

ἀφῆκαν – יָרַח

κύριε, ἀπὸ ὀλίγων ἀπὸ γῆς

διαμέρισον αὐτοὺς ἐν τῇ ζωῇ αὐτῶν.

καὶ τῶν κεκρυμμένων σου ἐπλήσθη ἡ γαστήρ αὐτῶν,

ἐχορτάσθησαν υἱῶν

καὶ ἀφῆκαν τὰ κατάλοιπα τοῖς νηπίοις αὐτῶν.

**Ps. 26:6b** ἐκύκλωσα – יָגִיד

ἔθυσσα – יָגִיד

καὶ νῦν ἰδοὺ ὕψωσεν τὴν κεφαλὴν μου ἐπ' ἐχθρούς μου·

ἐκύκλωσα καὶ ἔθυσσα ἐν τῇ σκηνῇ αὐτοῦ θυσίαν ἀλαλαγμοῦ,

ἄσομαι καὶ ψαλῶ τῷ κυρίῳ.

**Ps. 46:10a** συνήχθησαν – יָסֻדוּ

ἄρχοντες λαῶν συνήχθησαν μετὰ τοῦ θεοῦ Ἀβρααμ,

ὅτι τοῦ θεοῦ οἱ κραταιοὶ τῆς γῆς, σφόδρα ἐπήρθησαν.

Les changements de temps (le passé au lieu du futur) dans le commentaire sur les Psaumes (1-80) de Théodore de Mopsueste :

**Ps. 9:10**, ἐγένετο – יָהִי

[<v.9> καὶ αὐτὸς κρινεῖ τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, κρινεῖ λαοὺς ἐν εὐθύτητι. ]  
καὶ ἐγένετο κύριος καταφυγὴ τῷ πένητι,

**Ps. 20:14**, ὑψώθητι – הִתְהַלַּחְתִּי

ὑψώθητι, κύριε, ἐν τῇ δυνάμει σου·  
ἄσομεν καὶ ψαλοῦμεν τὰς δυναστείας σου.

**Ps. 26:6**, voir *supra*, p.251.

**Ps. 38:11-12**, ἐπαίδευσας – הִתְחַנֵּנִי

Ἀπόστησον ἀπ' ἐμοῦ τὰς μάλιστα σου ...  
<v.12> ἐν ἐλεγμοῖς ὑπὲρ ἀνομίας ἐπαίδευσας ἄνθρωπον

**Ps. 39:10-11**, εὐηγγελισάμην יְהַלַּלְתִּי

ἔκρυψα – 1.יְהַלַּלְתִּי 2.יְהַלַּלְתִּי

<39.10> εὐηγγελισάμην δικαιοσύνην ἐν ἐκκλησίᾳ μεγάλῃ·  
ἰδοὺ τὰ χεῖλη μου οὐ μὴ κωλύσω· κύριε, σὺ ἔγνων.  
<39.11> τὴν δικαιοσύνην σου οὐκ ἔκρυψα ἐν τῇ καρδίᾳ μου,  
τὴν ἀλήθειάν σου καὶ τὸ σωτήριόν σου εἶπα,  
οὐκ ἔκρυψα τὸ ἔλεός σου καὶ τὴν ἀλήθειάν σου ἀπὸ συναγωγῆς πολλῆς.

**Ps. 42:3**, ὠδήγησαν – הִדְגִּינִי

ἡγαγόν – הִבִּיאוּנִי

ἐξαπόστειλον τὸ φῶς σου καὶ τὴν ἀλήθειάν σου·  
αὐτὰ με ὠδήγησαν καὶ ἡγαγόν με εἰς ὄρος ἅγιόν σου  
καὶ εἰς τὰ σκηνώματά σου.

**Ps. 57:7**, συνέθλασεν – שָׁחַק

ὁ θεὸς συνέτριπεν τοὺς ὀδόντας αὐτῶν ἐν τῷ στόματι αὐτῶν,  
τὰς μύλας τῶν λεόντων συνέθλασεν κύριος.

[<v.8> ἐξουδενωθήσονται ὡς ὕδωρ διαπορευόμενον·  
έντενεῖ τὸ τόξον αὐτοῦ, ἕως οὗ ἀσθενήσουσιν. ]

**Ps. 77:39**, voir Annexe I.

### Annexe III

TM des passages bibliques discutés dans l'*Isagoge*, § 102 (voir *supra*, pp. 223-225) :

Ps. 10:12-16

<12> קוּמָה יְיָ אֵל

<14> רִאשָׁתָּהּ כִּי־אֶתָּה עָמַל וּכְעַס תְּבִישׁ לְחַיֵּי בִידְךָ

<15> שִׁבְרִי זִרְוֵעַ רָשָׁע וְרַע

<16> יְיָ מִלֵּךְ עוֹלָם וְעַד

Ps. 89:10-14

- <10> אֶתְּהָ מוֹשֵׁל בַּגָּאוֹת הַיָּם בְּשׁוּא גִלְיוֹ אֶתְּהָ תִּשְׁבַּחֶם:  
 <11> אֶתְּהָ דִּכְאֹת כַּחֲלָל רֹהֵב בִּזְרוּעַ עֵזֶךָ פִּזְרַת אוֹיְבֶיךָ:  
 <12> לֶךָ שָׁמַיִם אֶף־לֶךָ אֶרֶץ תִּבְלֵ וּמַלְאָה אֶתְּהָ יִסְדָּתָם:  
 <13> צִפּוֹן וַיִּמְיֵן אֶתְּהָ בְּרָאֲתָם תִּבּוֹר וַחֲרָמוֹן בְּשִׁמְךָ יִרְנְנוּ:  
 <14> לֶךָ זִרְוּעַ עִם־גְּבוּרָה תַעֲזֵ יָדְךָ תְּרוֹם יִמְיִנְךָ:

Ps. 21:9-14

- <9> תִּמְצָא יָדְךָ לִכְל־אִיְבֶיךָ יִמְיִנְךָ תִּמְצָא שְׁנֹאֲיֶךָ:  
 <10> תִּשְׁיַחֲמוּ כִתְנוֹר אֱשֵׁ לַעֲזַת פִּנִּיךָ יְיָ בְּאִפּוֹ יִבְלַעֵם וַחֲאָכְלֵם אֱשֵׁ:  
 <11> פְּרִיָמוֹ מֵאֶרֶץ חֲאָבֵד וַזְרַעֵם מִבְּנֵי אָדָם:  
 <12> כִּי־נָטוּ עַלֶיךָ רַעַה חֲשָׁבוּ מִזְמָה בְּל־יִוָּכְלוּ:  
 <13> כִּי תִשְׁיַחֲמוּ שְׁכֵם בְּמִיתָרֶיךָ תִּכְוֹנֵן עַל־פְּנִיהֶם:  
 <14> רוֹמָה יְיָ בַּעֲזֶךָ נִשְׁיָרָה וְנִזְמָרָה גְּבוּרַתְךָ:

## Bibliographie

Certains titres sont abrégés dans le corps de ce livre. Les œuvres de référence sont normalement citées par le nom ou par une abréviation du nom de l'auteur, toutes les autres publications sont citées avec le nom de l'auteur, le titre, la date et le lieu de parution. Les œuvres antérieures au XIX<sup>e</sup> s. sont citées avec l'indication du nom de l'éditeur pour faciliter le repérage entre les différentes éditions, souvent quasi simultanées.

### 1.0. La Bible et les versions anciennes.

K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B. Metzger et A. Wikgren (éds.), *The Greek New Testament*, 3<sup>e</sup> édition corrigée, Stuttgart, 1990.

P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts & A Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Sup.VT, 68), Leyde-New York-Cologne, 1997.

Th. de Bèze (éd.), *Jesu Christi D.N. Nouum testamentum sive Nouum fædus. Cuius Græco contextui respondent interpretationes duæ..*, Genève, <sup>3</sup>1582 (<sup>1</sup>1565).

E.G. Clarke et al (éds.), *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance*, New Jersey, 1984.

A. Diez-Macho (éd), *Neophyti I: Targum Palestinense ms. de la Bibliotheca Vaticana*, I-V, Madrid-Barcelona, 1968-78.

K. Elliger & W. Rudolph (éds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1967-77.

H. Estienne (éd.), *Ἡ Καινὴ Διαθήκη Novum Testamentum. Obscuriorum vocum et quorundam loquendi generum accuratas partim suas partim aliorum interpretationes margini adscripsit Henricus Stephanus*, Paris, 1576.

F. Field (éd), *Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive veterum interpretum graecorum in Totum Vetus Testamentum fragmenta*, I-II, Oxford, 1867-77.

O. von Gebhardt et al. (éds.), *Graecus Venetus. Pentateuchi, Proverbiorum, Ruth, Cantici, Ecclesiastae, Threnorum, Danielis versio graeca*, etc., Leipzig, 1875.

R. Hanhart (éd.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, VIII/2, Esdrae liber II, Göttingen, 1993.

D.C. Hesseling (éd), *Les Cinq livres de la Loi (Le Pentateuque). Traduction en néo-grec publiée en caractères Hébraïques à Constantinople en 1547. Transcrite et accompagnée d'une introduction, d'un glossaire et d'un fac-simile*, Leyde-Leipzig, 1897.

A. Rahlfs (éd.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart, 1965.

*Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, X, Psalmi cum Odis*, Göttingen, 1931.

A. Sperber (éd.), *The Bible in Aramaic*, I-IV, Leyde, 1959-1973.

F. Vattioni (éd.), *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*, Napoli, 1968.

J.W. Wevers et al. (éds.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*,  
 I, *Genesis*, Göttingen, 1974,  
 II/1, *Exodus*, Göttingen, 1991,  
 II/2, *Leviticus*, Göttingen, 1986,  
 III/1, *Numeri*, Göttingen, 1982,  
 III/2, *Deuteronomium*, Göttingen, 1977.

J. Ziegler (éd.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, XIII, Duodecim Prophetiae*, Göttingen, 1943.

## 1.1. Les traductions modernes de la Septante.

### 1.1.0. La Septante.

*La Bible d'Alexandrie :*

1 : *La Genèse*, par M. Harl, Paris, 1986.

2 : *L'Exode*, par A. Le Boulluec, P. Sandevor, Paris, 1989.

3 : *Le Levitique*, par P. Harlé, D. Pralon, Paris, 1988.

4 : *Les Nombres*, par G. Dorival, Paris, 1995.

5 : *Le Deuteronome*, par C. Dogniez, M. Harl, Paris, 1992.

6 : *Jésus (Josué)*, par J. Fine, Paris, 1996.

7 : *Les Juges*, par P. Harlé, Paris, 1999.

9.1 : *Premier Livre des Règles*, par B. Grillet et M. Lestienne, Paris, 1997.

17 : *Les Proverbes*, par D.-M. d'Hamonville, Paris, 2000.

23.4-9 : *Les Douze Prophètes - Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, par M. Harl et al., Paris, 1999.

L.C.L. Brenton, *The Septuagint Version of the Old Testament according to the Vaticanus text; translated into English with the principal various readings of the Alexandrine copy etc*, I-II, Londres, 1844.

P. Giguet, *La Sainte Bible, traduction de l'Ancien Testament d'après les Septante*, I-IV, Paris, 1872.



### 1.1.1. Les traductions modernes du Texte Massorétique, du Nouveau Testament et des écrits paracanoniques.

BJ - *La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem*, Paris, 1956.

La Bibliothèque de la Pléiade, *La Bible* :

*Ancien Testament*. I-II, éd. par E. Dhorme, Paris, 1956 et 1959.

*Écrits intertestamentaires*, éd. par A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Paris, 1987.

*Nouveau Testament*, éd. par J. Grosjean et al, Paris, 1971.

*Écrits apocryphes chrétiens, I*, éd. par F. Bovon et P. Geoltrain, Paris, 1997.

TOB - *Traduction Œcuménique de la Bible ; Nouveau Testament*, Paris, 1972, *Ancien Testament*, Paris, 1975.

## 2. Les instruments de travail.

### 2.0. Les dictionnaires.

W.F. Arndt, F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and the Early Christian Literature*, Chicago, 1957.

BDB = F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1907.

M. Besnier, *Lexique de Géographie Ancienne*, Paris, 1914.

S. Daris, *Spoglio lessicale papirologico*, I-III, Milan, 1968.

F. Gaffiot, *Dictionnaire illustré Latin - Français*, Paris, 1934.

M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum I-V* (CC), Turnhout, 1983-1987.

J.H. Hoftijzer, K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, with appendices by R.C. Steiner, A. Mosak Moshavi et B. Porten*, I-II, Leyde-New York-Cologne, 1995.

M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Bably and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, I-II, New York, 1950.

L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, I-IV, Leipzig, 1967-91.

G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.

J. Levy, *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, I-II, Leipzig, 1867-68.

J. Levy, *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, I-IV, Leipzig, 1876-89.

LSJ = H.G. Liddell, R. Scott & H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, 9<sup>e</sup> édition, Oxford, 1961.

J. Lust, E. Eynickel et K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I-II, Göttingen, 1992.

J.H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, Londres, 1914-1929.

S.A. Naber (éd.), *Photii Patriarchae Lexicon*, I-II, Leide, 1864-1865 (réimpr. Amsterdam, 1965).

J.F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leyde, 1976.

R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacum*, I-II, Oxford 1879.

F. Preisigke, *Wörterbuch der Griechischen Papyrskunde*, I-III (vol.4 - éd. par E. Kiesling, 1944-92), Heidelberg-Berlin, 1924-31. *Supplement I*, éd. par E. Kiesling, 1969-71 ; *Supplement II*, éd. par H.A. Rupprecht, 1991.

W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Geography*, éd. W. Smith, I-II, Londres, 1856-1870.

M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Bar Ilan, 1990.

TWAT - G.J. Botterweck, H. Ringgren, édés, *Theologisches Woerterbuch zum Alten Testament*, vol I -, Stuttgart, 1970 -

TWNT - G. Kittel, G. Friedrich édés, *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols, (traduction anglaise), Grand Rapids, 1964-76.

## 2.1. Les Concordances.

Biblia Patristica. - J. Allenbach et al, *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, I-V, Paris, 1975-1991.

E. Camilo dos Santos, *An Expanded Hebrew Index for the Hatch-Redpath Concordance to the Septuagint*, Jérusalem, 1973.

*Concordance de la Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris, 1993.

A.-M. Denis, *Concordance grecque des Pseudoépigraphes d'Ancien Testament, Concordance, Corpus des textes, Indices*, Louvain-la-Neuve, 1987.

E. Hatch, H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, I-III, Oxford, 1897-1904.

X. Jacques, *Index des mots apparentés dans la Septante. Compléments des concordances et dictionnaires*, Rome, 1972.

G. Lisowski, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, 1958.

S. Mandelkern, *Veteris Testamenti concordantiae Hebraicae atque Caldaicae*, Lipsiae, 1896.

T. Muraoka, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint. Keyed to the Hatch-Redpath Concordance*, Grand Rapids, 1998.

J. Reider, N. Turner, *An Index to Aquila* (SVT 12), Leyde, 1966.

K.H. Rengstorff, A. Schalit, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, I-IV, Leyde, 1968.

A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament (Text nach Nestle)*, 7e éd, Stuttgart, sans date;

## 2.2. Les Grammaires.

E.A. Abbot, *Johannine Grammar*, Londres, 1906.

F.M. Abel, *Grammaire du grec biblique suivie d'un choix de papyrus*, Paris, 1927.

H. Bauer, P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, I-II, Halle, 1922, réimpr. 1962, Hildesheim.

F. Blass, A. Debrunner, *Grammatik des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. 17<sup>e</sup> édition revue par F. Rehnkopf, Göttingen, 1990.

P. Chantraine, *Grammaire homérique, Tome II, Syntaxe* (Collection de philologie classique, IV), Paris, 1953/

F.C. Conybeare, StG. Stock, *Selections from the Septuagint according to the text of Swete*, Boston-Londres, 1905.

A.E. Cowley (éd.), *Gesenius' Hebrew Grammar as edited and enlarged by the late E. Kautzsch*, Oxford, <sup>2</sup>1960.

F. T. Gignac, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Period*, I-II, Milan, 1976-1981.

J. Guriel, *Elementa linguæ chaldaicæ quibus accedit series Patriarcharum*

*chaldeorum*, Rome, 1860.

R. Helbing, *Grammatik der LXX. Laut- und Wortlehre*, Göttingen, 1907.

*Die Kasussyntax der Verba bei den Septuaginta*, Göttingen, 1928.

A.N. Jannaris, *An historical Greek Grammar*, Londres, 1897.

E. Jenni, *Die hebräischen Präpositionen. I : Die Präposition Beth*, Stuttgart, Berlin, Cologne, 1992.

P. Joüon, *A Grammar of biblical Hebrew : translated and revised by T. Muraoka*, I-II, Rome, 1991.

S.G. Kapsomenakis, *Voruntersuchungen zu einer Grammatik der Papyri der nachchristlichen Zeit. Beiträge zur Herstellung und Deutung einzelner Texte*, (Munchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte, 28), Munnich, 1938.

F.E. König, *Lehrgebäude der Hebräischen Sprache...*, I-III, Leipzig, 1881-1897.

R. Kühner, F. Blass, B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. I-II*, 3e édition, Hannover et Leipzig, 1898-1904.

E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit mit Einschluss der gleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften*, I, Leipzig, 1906, II 1, Berlin, 1926, II 2, Berlin 1933-34, II 3, Berlin, 1934.

J.H. Moulton, W.F. Howard et N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek. I-III*, Edimbourg, 1906-1963.

T. Nöldeke, *Kurzgefasste Syrische Grammatik*, Leipzig, <sup>2</sup>1898.

L.R. Palmer, *A Grammar of post-Ptolemaic Papyri*, I, Londres, 1946.

S. Psaltes, *Grammatik der byzantinischen Chroniken*, Göttingen, 1913.

E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*. (Harvard Semitic Studies 29), Atlanta, 1986.

B. Ridzewski, *Neuhebräischer Grammatik auf Grund der Ältesten Handschriften und Inschriften*, (Heidelberger Orientalische Studien 21), Frankfurt/Main, 1992.

M.H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford, 1927.

A. Sperber, *A historical Grammar of Biblical Hebrew*, Leyde, 1966.

H.St.J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint. I : Introduction, Orthography and Accidence*, Cambridge, 1909.

### 3.0. Les écrits anciens.

#### 3.1. Les textes hébreux et araméens.

Ph. Blackman (éd.), *Mishnayoth, I-VII*, Londres, 1951-56.

P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts & A Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Sup.VT, 68), Leyde-New York-Cologne, 1997.

J.H. Charlesworth et C.A. Newsom (éds.), *The Dead Sea Scrolls, Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, Volume 4B : Angelic Liturgy, Songs of the Sabbath Sacrifice* (The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project), Tübingen-Louisville, 1999.

C. Newsom (éd.), *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Harvard Semitic Studies, 27), Atlanta, 1985.

C. Rabin (éd.), *The Zadokite Documents*, Oxford, <sup>2</sup>1958.

P. Schäfer (éd.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 2), Tübingen, 1981.

*Talmud de Babylone*, I-XX, Jérusalem, 1970 (texte de l'édition de Wilna, 1886).

L. Goldschmidt (éd.), *Der Babylonische Talmud, mit Einschluss der Vollstaendigen Misnah, I-IX*, La Haye, 1933-1934.

J. Theodor et Ch. Albeck (éds.), *Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary*, I-III, Jérusalem, <sup>2</sup>1996.

M.S. Zuckerman (éd.), *Tosephta, based on Erfurt and Vienna Codices*, 2<sup>e</sup> édition, Jerusalem, 1937.

#### 3.2. Les textes grecs et latins.

##### Les actes et les lettres apocryphes

C.W. Barlow (éd.), *Epistolæ Senecæ ad Paulum et Pauli ad Senecam 'quæ vocantur'* (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 10), Rome, 1938.

L. Bocciolini Palagi (éd.), *Epistolario apocrifo di Seneca e San Paolo*, (Biblioteca Patristica, 5), Florence, 1985.

F. Bovon *et al.* (éds.), *Acta Philippi. Textus* (Corpus Christianorum, Series Apocrypha, 11), Turnhout, 1999.

D.R. MacDonald (éd.), *The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals* (SBL, Texts and Translations 33, Christian Apocrypha Series, N°1), Atlanta, 1990.

R.A. Lipsius (éd.), *Acta apostolorum apocrypha*, I, Leipzig, 1891 (réimpression, Hildesheim, 1959).

L. Vouaux (éd.), *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris, 1913.

### Adrien

F. Goessling, *Adrians Εἰσαγωγή εἰς τὰς θείας γραφάς. Aus neu aufgefundenen Handschriften herausgegeben, übersetzt und untersucht*, Leipzig, 1887. (= F. Gössling, *Adrians ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΕΙΣ ΤΑΣ ΘΕΙΑΣ ΓΡΑΦΑΣ aus neu aufgefundenen handschriften herausgegeben, übersetzt und erläutert*, Berlin, 1887.)

J.B. Pitra (éd.), *Analecta sacra* II, Tusculum, 1884, pp.130-136.

### Anacréon

M.L. West (éd.), *Carmina Anacreontea* (Teubner), Stuttgart-Leipzig, 1993.

### Anaximandre

H. Diels et W. Kranz (éds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol 1, Berlin, 1951, pp.82-84.

### Antiatticista et les autres textes philologiques

I. Bekker (éd.), *Anecdota Graeca, I-III*, Graz, 1965 (<sup>1</sup>1814).

L. Bachmann (éd.), *Anecdota graeca* I, Leipzig, 1828 (réimp. Hildesheim, 1965).

### Apocalypses et autres apocryphes

K. von Tischendorf (éd.), *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866.

J.A. Fabricius (éd.), *Codex Apocryphus Novi Testamenti...*, I-III, Hambourg, 1719.

M.R. James (éd.), *Apocrypha anecdota. A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments* (J.A. Robinson (éd.), *Texts and Studies*, vol.II, N°3), Cambridge, 1893.

### Ps.-Apollinaire

A. Ludwich, *Apolinarii Metaphrasis Psalmorum* (Teubner), Leipzig, 1912.

### Apollonius Dyscole

*De Constructione Libri Quattuor (Peri Syntaxeos)*, éd. G. Uhlig, dans *Grammatici Graeci*, II, vol. II, (Teubner) Leipzig, 1910.

C. Dalimier (éd.), *Apollonius Dyscole, Traité des conjonctions* (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 25), Paris, 2001.

### Les Pères apostoliques

K. Lake (éd.), *The Apostolic Fathers*, I-II (The Loeb Classical Library), Londres-Cambridge, 1948.

**Apulée**

D.S. Robertson et P. Vallette (éds.), *Apulée, Les métamorphoses*, I-III (CUF), Paris, 1985.

**La lettre d'Aristée**

A. Pelletier (éd.), *Lettre d'Aristée à Philocrate* (SC, N° 89), Paris, 1962.

**Aristobule**

A.-M. Denis (éd.), *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca una cum historicorum et auctorum Iudaeorum hellenistarum Fragmentis* [Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece, 3], Leyde, 1970, pp.216-218.

**Aristophane**

V. Coulon et H. van Daele (éds.), *Aristophane, Tome I : Les Acharniens, Les Cavaliers, Les Nuées*, Texte établi par 2<sup>e</sup> éd. (CUF), Paris, 1995.

**Aristote (commentaires de)**

A. Busse (éd.), *In Aristotelis Categorias commentarium* (CAG 18,1), Berlin, 1895.

**Asoka (inscription de)**

D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer, E. Benveniste, «Une bilingue gréco-araméenne d'Asoka», *Journal Asiatique* 246, 1958, pp.1-48.

**Augustin**

P. de Labriolle (éd.), *Saint Augustin, Confessions*, I-II (CUF), Paris, 1925.

B. Dombart et A. Kalb (éds.), *De Ciuitate Dei*, (CC Series latina, 47-48), Turnhout, 1955.

*In Ioannis Euangelium Tractatus* - PL 35, cc.1379-1976.

*Enarrationes in Psalmos* - PL 37.

*Quaestiones in Heptateuchum, Libri septem* - PL 34, cc.547-824.

*De Sermonem Domini in monte secundum Matthæum* - PL 34, cc.1229-1308.

**Ausone**

E.-F. Corpet (éd.), *Œuvres complètes d'Ausone, traduction nouvelle* I-II, Paris, 1842-43.

R.P.H. Green (éd.), *Decimi Magni Ausonii opera* (Oxford Classical Texts), Oxford, 1999

**Barsanuphe**

F. Neyt, P. de Angelis-Noah, L. Regnault (éds.), *Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance, Volume I, Aux solitaires, Tome II* [SC 427], Paris, 1998.

**Catenæ**

M. Harl et G. Dorival (éds.), *La Chaine Palestinienne sur le Psaume 118*, t.I (SC 189), Paris, 1972.

F. Petit (éd.), *Catenæ græcæ in Genesim et in Exodum. II. Collectio Coisliniana in Genesim* (Corpus Christianorum, Series græca, 15), Turnhout-Louvain, 1986.

**Cyrille de Jérusalem**

*Catéchèses mystagogiques* - PG 33, cc.1059-1128.

**Clément d'Alexandrie**

C. Mondésert et M. Caster (éds.), *Clément d'Alexandrie, Les Stromates, Stromate I* (SC 30), Paris, 1951.

**Démosthène**

G. Matthieu (éd.), *Démosthène, Plaidoyers politiques, t.III, Sur les forfaitures de l'ambassade*, (CUF), Paris, 1956.

**Denys d'Halicarnasse**

G. Aujac (éd.), *Denys d'Halicarnasse, Opusculs rhétoriques, t. I, Les orateurs antiques* (CUF), Paris, 1978.

G. Aujac et M. Lebel (éds.), *Denys d'Halicarnasse, Opusculs rhétoriques, t. III, La composition stylistique* (CUF), Paris, 1981.

G. Aujac (éd.), *Denys d'Halicarnasse, Opusculs rhétoriques, t. IV, Thucydide, Seconde lettre à Ammée* (CUF), Paris, 1991.

**Diodore de Sicile**

C.H. Oldfather (éd.), *Diodorus of Sicily with an English Translation, vol. I, Books I and II*, (The Loeb Classical Library), Londres-Cambridge, 1960.

**Diodore de Tarse**

J.M. Olivier (éd.), *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I-L* (CC SG 6), Turnhout-Louvain, 1980.

**Denys le Thrace**

G. Uhlig et al. (éds.), *Dionysii Thracis Ars Grammatica et Scholia in Dionysii Thracis Artem Grammaticam* (Teubner, Grammatici Graeci, I, I/III), Leipzig, 1883 (21965, Hildesheim).

**Eschyle**

P. Mazon (éd.), *Eschyle, Tome I, Les Suppliantes ... Prométhée enchaîné* (CUF), Paris, 1995.

**Évangiles apocryphes**

C. Tischendorf (éd.), *Evangelia Apocrypha*, Leipzig, 1876.



**Eucher de Lyon**

*Commentarii in Genesim* - PL 50, cc.893-1048.

*Liber formularum Spiritualis intelligentiæ* - PL 50, cc.727-772.

**Euripide**

L. Méridier (éd.), *Euripide, Tome II, Hippolyte - Andromaque - Hécube* par (CUF), Paris, 1927.

L. Parmentier et H. Gregoire (éds.), *Euripide, Tome IV, Les Troyennes - Iphigénie en Tauride - Électre* (CUF), Paris, 1925.

**Eusèbe de Césarée**

G. Bardy (éd.), *Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclésiastique, livres V-VII, texte grec, traduction et notes* (SC 41), Paris, 1955.

G. Schroeder et É. des Places (éds.), *Eusèbe de Césarée, La préparation évangélique, Livres VIII-X* (SC, N° 369), Paris, 1991.

**Grégoire de Nazianze**

J. Bernardi (éd.), *Grégoire de Nazianze, Discours 4-5, Contre Julien* (SC, N°309), Paris, 1983.

**Grégoire de Nysse**

W. Jaeger (éd.), *Contra Eunomium libri, I-II* (Gregorii Nysseni Opera, I), Leyde, 1960 (= PG 45, cc.243-1122).

**Hérodote**

Ph.-E. Legrand (éd.), *Hérodote, Histoires, I-IX, Terpsichore* (CUF), Paris, 1946.

**Héronidas**

J. A. Nairn et L. Laloy (éds.), *Héronidas, Mimes* (CUF), Paris, 1928.

**Les historiens grecs**

F. Jacoby (éd.), *Die Fragmente der Griechischen Historiker (F GR Hist). Dritter Teil : Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie). C, Autoren über einzelne Länder*, Nr. 608a-856, Leyde, <sup>2</sup>1969.

**Homère**

P. Mazon et al. (éds.), *Homère, Iliade, I-IV*, (CUF) Paris, 1937.

V. Bérard (éd.), *Homère, L'Odyssée, I-III*, (CUF) Paris, 1924.

**Horapollon**

F. Sbordone (éd.), *Hori Apollonis Hieroglyphica*, Naples, 1940.

**Hygin**

J.-Y. Boriaud (éd.), *Hygin, Fables* (CUF), Paris, 1997.

**Inscriptions métriques**

E. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris, 1969.

**Isidore de Péluse**

*Epistolæ*, PG 78.

**Isidore de Séville,**

P.K. Marshall, *Isidore of Seville, Etymologies, Book II, Rhetoric* (Auteurs latins du Moyen Age), Paris, 1983.

**Jamblique**

É. des Places (éd.), *Jamblique, Les mystères d'Égypte*, (CUF), Paris, 1966.

**Flavius Josèphe**

E. Nodet et al. (éds.), *Flavius Josèphe, Les Antiquités Juives, Livres I-III, texte, traduction et notes*, Paris, 1992.

H. StJ. Thackeray et R. Marcus (éds.), *Josephus with an English Translation, V : Jewish Antiquities, Books V-VIII* (The Loeb Classical Library), Cambridge-Londres, 1958.

R. Marcus (éd.), *Josephus with an English Translation, VII, Jewish Antiquities, Books XII-XIV* (The Loeb Classical Library), Cambridge-Londres, 1961.

A. Pelletier (éd.), *Flavius Josèphe, Autobiographie* (CUF), Paris, 1959.

**Jean Chrysostome**

*Homélie sur la Genèse* - PG 53.

*In Epistulam ad Hebraeos argumentum et homiliae, 1-34* - PG 63, cc.9-263.

*In epistulam II ad Thessalonienses homiliae, 1-5* - PG 62, cc.467-500.

*De prophetiarum obscuritate homiliae I-II* - PG 56, cc.163-192.

**Jean de Gaza**

voir Barsanuphe

**Jérôme**

J. Labourt (éd.), *Saint Jérôme. Lettres. Tome II* (CUF), Paris, 1951

*Liber Hebraicum Questionum in Genesim* - PL 23, cc.935-1010.

*Commentariorum in Daniele libri III <IV>* (éd. par F. Glorie) dans *S. Hieronymi presbyteri opera. Pars I.5*, (CC, Series latina LXXV A), Turnhout, 1964 (= *Commentariorum in Daniele ad Pammachiam et Marcellam liber unus* - PL 25, cc.491-584).

*Liber interpretationis hebraicorum nominum* (éd. par P. de Lagarde) dans *S.*

*Hieronymi presbyteri opera. Pars I.I*, (CC, Series latina LXXII), Turnhout, 1959, pp.59-161.

*Hebraici Alphabeti interpretatio* - PL 23, cc.1305-1306.

*In Lamentationes Jeremiæ tractatus* - PL 25, cc.787-792.

*De formis Hebraicarum litterarum* - PL 30, cc.307-310.

### **Julien l'Apostat**

J. Bidez (éd.), *L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, t. I, 2°. (CUF), Paris, 1924.

### **Justin**

G. Archambault (éd.), *Justin, Dialogue avec Tryphon*, I-II (Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme, CPG 1076), Paris, 1909.

M. Marcovich (éd.), *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (Patristische Texte und Studien, 47), Berlin-New York, 1997, p.83.9-13.

### **Les lamelles orphiques**

A. Olivieri, *Lamellae aureae Orphicae*, 1915.

### **Lexiques antiques**

K. Alpers (éd.), *Das attizistische Lexicon des Oros. Untersuchung und kritische Ausgabe der Fragmente* (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker, 4), Berlin-New York, 1981.

K. Latte et H. Erbse (éd.), *Lexica Graeca Minora*, Hildesheim, 1965.

### **Libanius**

R. Foerster (éd.), *Libanii opera, vol.II, orationes XII-XXV* (Teubner), Leipzig, 1904.

### **Ps.-Longin**

H. Lebègue (éd.), *Du sublime* (CUF), Paris, 1965.

D.A. Russel (éd.), *Libellus de sublimitate Dionisio Longino fere adscriptus* (Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis), Oxford, 1968.

### **Lucien de Samosate**

A.M. Harmon (éd.), *Lucian with an English Translation*, vol. IV (The Loeb Classical Library), 1961.

M.D. Macleod (éd.), *Luciani Opera, Tomus IV* (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford, 1987.

### **Marc-Aurèle**

A.I. Trannoy et A. Puech (éds.), *Marc-Aurèle, Pensées* (CUF), Paris, 1925.

**Mæris l'Atticiste**

J. Pierson (éd.), *Mæridis Atticistæ Lexicon Atticum, cum <...> notis*, Leyde, 1759.

**Oracles Chaldaïques**

É. des Places (éd.), *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens* (CUF), Paris, 1971.

**Origène**

W.A. Baehrens (éd.), *Origenes Werke VII : Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung 2 : Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices* (GCS 30), Leipzig, 1921.

C. Blanc (éd.), *Origène, Commentaire sur St. Jean, Tome IV (Livres XIX et XX)* (SC, N°290), Paris, 1982.

M. Borret (éd.), *Origène. Contre Celse, Introduction, texte critique, traduction et notes*, t. IV. (SC 150), Paris, 1969.

L. Doutreleau et H. de Lubac (éds.), *Origène, Homélie sur la Genèse. Introduction, texte latin, traduction et notes* (SC 7bis), Paris, 1976.

M. Harl et N. De Lange (éds.), *Origène, Philocalie, 1-20. Sur les Écritures et la lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, (SC 302), Paris, 1983.

P. Husson et P. Nautin (éds.), *Origène, Homélie sur Jérémie, Tome II* (SC, 238), Paris, 1977.

E. Klostermann E. Benz et U. Treu (éds.), *Origenes Matthäuserklärung II. Die Lateinische Übersetzung der Commentariorum Series* (GCS, Origenes Werke 11), Berlin, 1976.

P. Koetschau (éd.), *Origenes Werke. Zweiter band. Buch V-VII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet* (GCS), Leipzig, 1899.

**Les papyri**

H.I. Bell (éd.), *Greek Papyri in the British Museum. Catalogue, with Texts, Vol. V*, Londres, 1917.

B.P. Grenfell et A.S. Hunt (éds.), *The Oxyrhynchus Papyri, Part I (N°1-207)* (Egypt Exploration Fund, Græco-Roman Branch), Londres, 1898.

*The Oxyrhynchus Papyri, Part VI (N°845-1006)* (Egypt Exploration Fund, Græco-Roman Branch), Londres, 1908

B.P. Grenfell et al. (éds.), *The Tebnutis Papyri, I-II* (University of California Publications), Londres-New York, 1902-07.

F.G. Kenyon (éd.), *Greek Papyri in the British Museum. Catalogue, with Texts, Vol. II*, Londres, 1898.

R. Merkelbach et M. Totti, *Abrasax : Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts 1 : Gebiete* (Abhandlungen der rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologica Colonensia, vol. 17.1), Opladen, 1990.

K. Preisendanz et al.,- A. Henrichs (éds.), *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, 2 vols, (Teubner), Stuttgart, <sup>2</sup>1973-74. (voir aussi pour l'index K. Preisendanz, E. Diehl, S. Eitrem (éds.), *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri III*, (Teubner), Leipzig-Berlin, 1941.)

### **Philon d'Alexandrie**

*Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, collection dirigée par R. Arnaldez, J. Pouilloux et C. Mondésert :

vol. 2, *Legum Allegoriae*, introduction, traduction et notes par C. Mondésert, Paris, 1962.

vol. 13, *De confusione linguarum*, par J.G. Kahn, Paris, 1963.

vol. 14, *De Migratione Abrahami*, par J. Cazeaux, Paris, 1965.

vol. 16, *De congressu eruditionis gratia* par M. Alexandre, Paris, 1967.

vol. 19, *De Somniis I-II*, par P. Savinel, Paris, 1962.

vol. 22, *De vita Mosis, I-II* par R. Arnaldez et al, Paris, 1967.

vol. 24, *De specialibus legibus I et II*, par S. Daniel, Paris, 1975.

vol. 26, *De virtutibus*, par R. Arnaldez et al, Paris, 1962.

vol. 29, *De vita contemplativa*, par F. Daumas, Paris, 1963.

vol. 32, *Legatio ad Gaium*, par A. Pelletier, Paris, 1972.

vol 34 a-b, *Quaestiones in Genesim*, par C. Mercier, Paris, 1979-1984.

### **Philosophorum Græcorum Fragmenta**

F.W.A. Mullach (éd.), *Fragmenta Philosophorum graecorum I*, Paris, 1860.

### **Platon**

A. Diès (éd.), *Platon, Œuvres Complètes, Tome IX.2, Philèbe* (C.U.F.), Paris, 1941.

A. Diès (éd.), *Platon, Œuvres complètes : Tome VIII - 2e partie, Thééthète*, texte et traduction par (CUF), Paris, 1993.

A. Rivaud (éd.), *Platon. Œuvres complètes, Tome X, Timée - Critias* (CUF), Paris, 1985.

**Plutarque**

R. Flacelière et al. (éds.), *Plutarque, Vies, Tome I : Thésée-Romulus - Licurgue-Numa* (CUF), Paris, 1957.

R. Flacelière et É. Chambry (éds.), *Plutarque, Vies, Tome IX : Alexandre-César*, (CUF), Paris, 1975.

F. Frazier et J. Sirinelli (éds.), *Plutarque, Œuvres morales, Tome IX/3, Propos de table, Livres VII-IX* (CUF), Paris, 1996.

C. Froidefond (éd.), *Plutarque, Œuvres morales, Tome V/2, Isis et Osiris* (CUF), Paris, 1988.

**Poetæ Lyrici Græci**

T. Bergk (éd.), *Poetae Lyrici Graeci*, I-III, (Teubner), Leipzig, <sup>5</sup>1914-15.

**Proclus**

G. Pasquali (éd.), *Procli Diadochi in Platonis Cratylum Commentaria*, (Teubner) Leipzig, 1908.

**Ps.-Clément**

B. Rehm (éd.), *Die Pseudoklementinen. I: Homilien* (GCS 42), Berlin, <sup>3</sup>1992.

B. Rehm (éd.), *Die Pseudoklementinen. II: Recognitionen*, in *Rufins Übersetzung* (GCS 51), Berlin, <sup>2</sup>1994.

**Pseudépigraphes**

A.-M. Denis (éd.), *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt græca. Una cum historicorum et auctorum judæorum hellenistarum fragmentis* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Græce, 3), Leyde, 1970.

**Quintilien**

J. Cousin (éd.), *Quintilien, Institution oratoire, t.V, livres VIII et IX* (CUF), Paris, 1978.

**Rhetores Græci**

C. Walz (éd.), *Rhetores Graeci, I-VIII*, Osnabrück, 1968 (<sup>1</sup>1832-1836).

L. Spergel (éd.), *Rhetores Græci, I-III* (Teubner), Leipzig, 1853-1856 (réimp. Francfort, 1966)

**Scholies**

A.B. Drachmann (éd.), *Scholia vetera in Pindari carmina*, I-IV (Teubner), Amsterdam, 1966-69.

H. Erbse (ed.), *Scholia græca in Homeri Iliadem (Scholia Vetera)*, I-VII, Berlin, 1969-1988.

W.J.W. Koster (éd.), *Prolegomena de Comædia. Scholia in Acharnensis, Equites*,

*Nubes. Fasc. I.A. continens Prolegomena de Comœdia*, (Scholia in Aristophanem, I.A.), Groningen, 1975.

### **Sophocle**

A. Dain et P. Mazon (éds.), *Sophocle, Œuvres*, I-III (CUF), Paris, 1955.

### **Strabon**

F. Lasserre (éd.), *Strabon, Géographie, Tome II, Livres III-IV* (CUF), Paris, 1966.

### **Tatien**

M. Marcovich (éd.), *Tatiani Oratio ad Graecos, Theophili Antiocheni Ad Autolyicum* (Patristische Texte und Studien, 43), Berlin-New York, 1995.

M. Whittaker (éd.), *Tatian, Oratio ad Græcos and Fragments*, (Oxford Early Christian Texts), Oxford, 1982.

### **Les Testaments**

S.P. Brock (éd.), *Testamentum Iobi* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece), Leyde, 1967.

R.H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs. Edited from nine MSS together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and Some Hebrew Fragments*, Oxford, 1908 (<sup>2</sup>1966).

M. De Jonge (éd.), *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (Pseudoepigrapha Veteris Testamenti graece, 1.2.), Leyde, 1978.

### **Théodoret de Cyr**

Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*. Texte critique, introduction, traduction et notes de P. Canivet, I-II (SC 57), Paris, 1958.

N. Fernández Marcos et A. Sáenz-Badillos (éds.), *Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Octateuchum* (Textos y estudios «Cardenal Cisneros», 17), Madrid, 1979.

N. Fernandez Marcos et J.R. Busto-Saiz (éds.), *Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Reges et Paralipomena*, (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros»), Madrid, 1984.

J.-N. Guinot (éd.), *Théodoret de Cyr, Commentaire sur Isaïe, Tome III (Section 14-20), Texte critique, traduction, notes et index* (SC 315), Paris, 1984.

### **Théodore de Mopsueste**

R. Devreesse (éd.), *Théodore de Mopsueste, Commentaire sur les Psaumes (I-LXXX)* (Studi e Testi 93), Vatican, 1939.

### **Thucydide**

J. de Romilly (éd.), *Thucydide, La guerre du Péloponnèse*, I-V, (CUF) Paris, 1953.

### **Xénophon**

M. Bizos (éd.), *Xénophon, Cyropédie*, I-III (CUF), Paris, 1971.

J. Hatzfeld (éd.), *Xénophon, Helléniques, t. I (livres I-III)* (CUF), Paris, 1954.

P. Masqueray (éd.), *Xénophon, Anabase, Tome I, Livres I-III* (CUF), Paris, 2000.

#### 4. Les études modernes.

A. Aejmelaeus, «Translation Technique and the Intention of the Translator» (1989), repris dans : *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays*, Kampen, 1993, pp.65-76.

T.K. Abbot, *Essays, Chiefly on the original Texts of the Old and New Testaments*, Londres, 1891.

J.-M. Adam, *Le style dans la langue. Une reconception de la stylistique*, Lausanne-Paris, 1997.

T. Adamik, *Antik stíluselméletek Gorgiaszól Augustinusig*, Budapest, 1998.

J.E. Alatis (éd.), *Bilingualism and Language Contact*, Washington, 1970.

Ch. Albeck, *Einführung in die Mischna*, Berlin, 1971.

M. Alexandre, *Le commencement du Livre. Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*. (Christianisme Antique, 3), Paris, 1988.

N. Alexandre, *Recherches sur Paul le Perse et les Instituta regularia divinae legis de Junilius Africanus*, Mémoire pour le Diplôme d'Études Supérieures sous la direction H.-I. Marrou, Paris-Sorbonne, 1955.

W.F. Allbright, «New light on early recensions of the Hebrew Bible.», dans *Bulletin of American Schools of Oriental Research*, 140, 1955, pp.27-38.

L. Alonso Schökel, *A Manual of Hebrew Poetics* (Subsidia Biblica - 11), Rome, 1988.

L. Alonso Schökel et E. Zurro, *La traducción bíblica : Lingüística y estilística* (BiL 3), Madrid, 1984.

L. Alonso Schökel et C. Carniti, *Salmos I (Salmos 1-72). Traducción, introducciones y comentario* (Nueva Biblia Española), Estella, 1992.

K. Alpers (éd.), *Das attizistische Lexicon des Oros. Untersuchung und kritische Ausgabe der Fragmente* (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker, 4), Berlin-New York, 1981.

M. G. Amadasi Guzzo, *Scritture alfabetiche*, Rome, 1987.

T.E. Ameringer, *The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyric Sermons of St. John Chrysostom. A Study in Greek Rhetoric* (Catholic University



of America Dissertation), Washington, 1921.

A. Alt, «Die Weisheit Salomos», Theologische Literatur Zeitung 76, A951, pp.139-44.

C. Andersen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (AKG 30), Berlin, 1955.

H. Anz, *Subsidia ad cognoscendum Graecorum sermonem vulgarem e pentateuchi versione Alexandrina repetita*. (Dissert. Phil. Halenses, 12), Halle, 1894.

N. Apostolides, *Du Grec alexandrin et ses rapports avec le Grec Moderne*, Alexandrie, 1892.

G. Astruc-Morize et A. Le Boulluec, «Les sens cachés des Écritures selon Chrysostome et Origène», dans Studia Patristica 25, Leuven, 1993, 1-26.

P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism, an Intellectual Biography*, Oxford, 1981.

O.J. Baab, «A Theory of Two Translators for the Greek Genesis», dans JBL 52, 1933, pp.239-243.

W. Bächer, *Die hebräische Sprachwissenschaft vom X bis zum XVI Jahrhundert, mit einem einleitenden Abschnitte über die Massora*, Budapest, 1892, réimpr. (Amsterdam studies in the Theory and history of linguistic science, series III, Studies in the history of Linguistics, vol. 4), Amsterdam, 1974.

*Die Anfänge der hebräischen Grammatik*, Budapest, 1895, réimpr. (Amsterdam studies in the Theory and history of linguistic science, series III, Studies in the history of Linguistics, vol. 4), Amsterdam, 1974.

C. Bally, *Traité de stylistique française, I-II*, Genève-Paris, <sup>3</sup>1951.

*Le langage et la vie, linguistique générale et stylistique, mécanisme de l'expressivité linguistique, langage transmis et langage acquis..*, Genève-Lille, <sup>3</sup>1952.

M. Baratin, F. Desbordes, *L'analyse linguistique dans l'Antiquité classique I : Les Théories*, Paris, 1981.

G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910.

*Origène, De la prière, Exhortation au martyre. Introduction, traduction et notes* (Bibliothèque patristique de spiritualité), Paris, 1932.

«Saint Jérôme et ses maîtres hébreux», Revue bénédictine, IV-VII, 1934, pp.145-164.

«*Simple remarques sur les ouvrages et les manuscrits bilingues*», *Vivre et penser* 3 (= *Revue biblique* 52), 1943-44, pp.242-267.

J. Barr, *The Semantics of biblical Language*, Oxford, 1961 (trad. française : *Sémantique du langage biblique*, traduit par D. Auscher et J. Prignaud, Paris, 1971)

*Biblical Words for Time*, Londres, <sup>2</sup>1969.

«*Did Isaiah Know about Hebrew Root-Meaning ?*», dans *Expository Times* 75, 1964.

«*Vocalization and the Analysis of Hebrew among the Ancient translators.*», dans : *SVT*, XVI, 1967, pp.1-11.

*The Typology of Literalism in Ancient Bible Translations*, (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 11), Göttingen, 1979.

«*Doubts about Homoeophony in the Septuagint*», dans *Textus* 12, 1985, pp.1-77.

«*Hebrew, Aramaic and Greek in the Hellenistic Age*», dans *The Cambridge History of Judaism*, éd. par W.D. Davies et L. Finkelstein, vol 2, 1989, pp.79-114.

«*Guessing' in the Septuagint*», dans : *Studien zur Septuaginta - Robert Hanhart zu Ehren* (MSU XX), éds. D. Fraenkel, U. Quast, J.W. Wevers, Goettingen, 1990, pp.74-82.

C.K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, I-II* (The International Critical Commentary), Édimbourg, 1994-1998.

G.J.M. Bartelink, «*Observations de Saint Basile sur la langue biblique et théologique*», dans *Vigiliae Christianae* 17/2, 1963, pp.85-105.

D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila* (SVT 10), Leyde, 1963.

«*Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le 'commentaire allégorique'?*» dans *Colloques Nationaux du CNRS, 'Philon d'Alexandrie'* (Lyons, 1966), Paris, 1967, pp.45-78.

«*Origène et le texte de l'Ancien Testament*», in : *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, pp.247-61.

«*Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en Grec?*» (1974), repris dans : *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg, 1978, pp.322-340.

«*Eusèbe, la Septante et «les autres»*», dans *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg-Göttingen, 1978, pp.179-193.

P. Batiffol, Compte rendu du livre de Gössling (voir *infra*) dans Bulletin critique de littérature, d'histoire et de théologie, X, 1889, pp.1-2.

F. Baumgärtel, «Die Septuaginta zu Jesaja das Werk zweier Übersetzer.», dans BWAT NF.5, pp.20-31.

A.I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary*, Leiden, 1981.

C. Baurain, C. Bonnet, V. Krings (éds.), *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée*, Namur, 1991.

E. Beck (éd.), *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* (CSCO, 154-155 : Scriptorum syri, 73-74), Louvain, 1955.

Z. Ben-Hayyim, «Traditions in the Hebrew Language, with Special Reference to the Dead Sea Scrolls», dans Scripta Hierosolymitana, 4, 1958, p.202.

W. Benjamin, «La Tâche du traducteur», dans *Mythe et violence*, trad. par M. de Gandillac, Paris, 1971, pp.261-275.

S. Benko, «Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.» dans W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt...* II.23.2, Berlin-New York, 1980, pp.1055-1118.

J. Bentley, *Humanism and Holy Writ*, Princeton, 1983.

A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington, 1985.

A. Berliner, *Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch*, Berlin, 1879.

A. Berrendonner et al, *Principes de grammaire polylectale*, Lyon, 1986.

V. Bertoldi, «Contatti e conflitti di lingue nell' antico Mediterraneo», dans Zeitschrift für romanische Philologie, 57, 1937, pp.137-169.

G. Bertram, «Der Sprachschatz der Septuaginta und der des hebraischen Alten Testaments», dans ZAW 16, 1939.

H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*, vol.I, Chicago-Londres, 1986.

E. Bickerman, «Two legal interpretations of the Septuagint.» (1956), repris dans *Studies in Jewish and Christian History*, vol.1, Leyde, 1976, pp.201-223.

«The Septuagint as a Translation», (1959) repris dans : *Studies in Jewish and Christian History*, vol.1, Leyde, 1976, pp.167-200.

J. Bidez, «Les écoles chaldéennes sous Alexandre et les Séleucides», *Volume offert à J. Capart, Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales*, 3 Bruxelles, 1935, pp.41-89.

J. Bidez - F. Cumont, *Les Mages hellénisés, Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I-II, Paris, 1938.

J. Bielawski et M. Plezia, *Lettre d'Aristote à Alexandre*, Varsovie, 1970.

S. Birch, «On the Lost Book of Chaeremon on Hieroglyphics», in : Transactions of the Royal Society of Literature, 2nd series, vol. 3 (1850), pp.385-396.

J.A. Black, *Sumerian Grammar in Babylonian Theory* (Studia Pohl : Series Maior 12), Rome, 1984.

A. Blackwall, *The Sacred Classics Defended and Illustrated: or, An Essay Humbly Offered towards Proving the Purity, Propriety and true Eloquence of the Writers of the New Testament*, I-II, Londres, 1727 et 1731.

D.L. Blank, *Ancient Philosophy and Grammar : The Syntax of Apollonius Dyscolus* (American Classical Studies 10), Chico, CA, 1982.

F. Blass, *Die Attische Beredsamkeit, I-III*, Leipzig, 1887-1898, reimp. Hildesheim-New York, 1962-1979.

J. Blau, «Zum Hebräisch der Übersetzer des A.T.», dans : VT, 6, 1956, pp.97-99.

L. Blau, «Über den Einfluss des althebräischen Buchwesens auf die Originale und auf die ältesten Handschriften der Septuaginta, des Neuen Testaments und der Hexapla», dans *Festschrift zum 70. Geburtstag A. Berliner*, Berlin, 1903.

W.H. Blume, *Anleitung zum Übersetzen aus dem Lateinischen in das Griechische*, Stralsund, 1826.

P.A.H. de Boer, «Étude sur le sens de la racine qwh», dans Oudtestamentische Studiën, 10, 1954, pp.228-232.

P-M. Bogaert, «L'Orientation du parvis du sanctuaire dans la version grecque de l'Exode», l'Antiquité Classique, 50, 1981, pp.79-85.

«Les études sur la Septante. Bilan et perspectives», dans RThL 16, 1985, pp.174-200.

«Septante», dans SDB Fasc. 68, Paris, 1993, cc.536-678.

Z. Bogan (Boganus), *Homerus ἐβραϊζων : sive, Comparatio Homeri cum Scriptoribus Sacris quoad normam loquendi..*, Oxford (Excudebat H. Hall, Impensis T. Robinson), 1658.

- T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen, 1954.
- A.-M. la Bonnardière (éd.), *Saint Augustin et la Bible* (Bible de tous les temps, 3), Paris, 1986.
- P.C. Bori, *L'estasi del profeta ed altri saggi tra Ebraismo e Christianismo*, Bologna, 1989.
- M. Borret, «L'Écriture d'après le païen Celse», dans C. Mondésert (éd.), *Le monde grec ancien et la Bible* (Bible de tous les temps 1), Paris, 1984, pp.171-193.
- F.H. Borsch, *The Son of man in Myth and History* (New Testament Library), Londres, 1967.
- A. Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, I-IV, Stuttgart, 1957.
- J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 133), Paris, 1992.
- P.E. Bouvy, *Poètes et mélodes*, Nîmes, 1886.
- D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, 1999.
- C. Bratt Paulston, «Language Repertoire and Diglossia in First-Century Palestine: Some Comments», dans S.E. Porter (éd.), *Diglossia and Other Topics in New Testament Linguistics* (JSNT Sup. 193 : Studies in New Testament Greek 6), Sheffield, 2000, pp.79-89.
- C. Brixhe (éd.), *La koinè grecque antique I : une langue introuvable?* (Collection études anciennes), Nancy, 1993.
- La koinè grecque antique II : la concurrence* (Collection études anciennes), Nancy, 1996.
- La koinè grecque antique III : les contacts* (Collection études anciennes), Nancy, 1998.
- S.P. Brock, «The Phenomenon of Biblical Translation in Antiquity», (1969) repris dans : *Studies in the Septuagint : Origins, Recensions and Interpretations*, éd. par S. Jellicoe, New York, 1974, pp.541-571.
- «Aspects of Translation Technique in Antiquity», dans Greek, Roman and Byzantine Studies 20, 1979, pp.69-87, repris dans S.P. Brock, *Syriac Perspectives on late Antiquity*, Londres, 1984, ch. 3.
- L. Brockington, «The Hebrew Conception of Personality in Relation to the

Knowledge of God», JTS, 1946.

D. Brown, *Vir Trilinguis : A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen, 1992.

J. P. Brown, *Israel and Hellas* (BZAW, 231), Berlin-New York, 1995.

*Israel and Hellas, II: Sacred Institutions with Roman Counterparts* (BZAW, 276), Berlin- New York, 2000.

*Israel and Hellas, III: The Legacy of Iranian Imperialism and the Individual* (BZAW, 299), Berlin-New York, 2001.

R. Browning, «The Language of the Byzantine Literature», dans S. Vryonis (éd.), *Byzantina kai Metabyzantina I. The Past in Medieval and Modern Greek Culture*, Malibu, 1978, pp.103-133.

F.F. Bruce, «The Earliest Old Testament Interpretation», dans Oudtestamentische Studiën XVII, Leyde, 1972, pp.44-52.

B. Buffard-Monet, *Introduction à la stylistique*, Paris, 1998.

R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, I-II, Londres, 1958-1959. (1<sup>o</sup> édition 1953).

C. Burini, «Il ringraziamento «Anzitutto per il calice», Didachè 9,1-2a», dans F. Vattioni (éd.), *Sangua e antropologia biblica nelle patristica, I, Atti della settimana (Roma, 23-28 novembre 1981)* (Centro Studii Sanguis Christi - 2), Rome, 1982, pp.347-352.

W. Burkert, "Iranisches bei Anaximandros", dans Rheinisches Museum für Philologie, 106, 1963, pp.97-134.

*La tradition orientale dans la tradition grecque*, Paris, 2001.

C.F. Burney, *The Poetry of our Lord. An Examination of the Formal Elements of Hebrew Poetry in the Discourses of Jesus Christ*, Oxford, 1925.

S.M. Burstein, *The Babiloniaca of Berossus*, Malibu, 1978. (Lu)

H. Cadell, «Vocabulaire de la législation ptolémaïque : problème du sens de dikaiôma dans le Pentateuque», dans : «*Selon les Septante*» - *Hommage à Marguerite Harl*, éd. G. Dorival, O. Munnich, Paris, 1995, pp. 207-221.

R. Cadiou, «Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène», REG 1932, pp. 271-285.

*La Jeunesse d'Origène*, Paris, 1935.

*Commentaires inédits des Psaumes. Étude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis*, 8 ; Paris, 1936.

G.B. Caird, «Towards a Lexicon of the Septuagint (I-II)», *JTS*, 19-20, 1968-69, repris dans : R.A. Kraft (éd.) 1972.

R. Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Milan, 1990.

R. Calderini, «De Interpretibus quaedam in papyris», *Aegyptus*, 33, 1953, pp.341-6.

M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris, 1983.

A. Caquot, «Le Rouleau du Temple de Qumrân», *ETR* 53, 1978, pp.443-500.

J. Carmignac, «L'emploi de la négation 'y' dans la Bible et à Qumrân», *RQ* 8, 1973, pp.407-413.

M. Casevitz, «D'Homère aux historiens romains : le grec du Pentateuque alexandrin», dans C. Dogniez et M. Harl (éds.), *Le Pentateuque d'Alexandrie*, Paris, 2001, pp.77-85.

M. Casey, «Idiom and Translation : Some Aspects of the Son of Man Problem», *New Testament Studies*, 41, 1995, pp.164-182.

E. Cassirer, *Language and Myth*, New York, 1946.

P. Cassirer, «On the Place of Stylistics», dans *Style and Text* (Mélanges offerts à N.E. Enkvist), Stockholm, 1975, pp.27-48.

U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, I-II, (traduction anglaise) Jérusalem, 1961-1964.

G. Castellino, «Il ritmo ebraico nel pensiero degli antichi», *Biblica* 15, 1934, pp.505-516.

A. Cesare Cassio, «La prose ionienne postclassique et la culture de l'Asie Mineure à l'époque hellénistique», dans C. Brixhe (éd.), *La koinè grecque antique II : la concurrence* (Collection études anciennes), Nancy, 1996, p.147-170.

J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, Paris, 1948.

R.H. Charles (éd.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English.*, I-II, Oxford, 1913.

J. Charlesworth (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I-II, Londres, 1985.

S. Chatman, «The semantics of Style», dans J. Kristeva et al. (éds.), *Essais de sémiotique. Essays in Semiotics* (Approaches to Semiotics, 4), La Haye-Paris,

1971, pp.400-442.

P. Chavy, «Pour une histoire des traductions», *Neohelicon*, XII/1, 1985, pp.39-45.

E.G. Chazon, «Liturgical communion with the angels at Qumran», dans D.K. Falk et al. (éds.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Oslo 1998*, Leyde, 2000, pp.95-105.

A.-M. Christin (éd.), *Écritures. Systèmes idéographiques et pratiques expressives. Actes du colloque international de l'Université Paris VII, 22, 23 et 24 avril 1980*, Paris, 1982.

A. Christol, «Édits grecs d'Ashoka et koinè», dans C. Brixhe (éd.), *La koinè grecque antique III : les contacts* (Collection études anciennes), Nancy, 1998, pp.67-98.

D. Chwolson, *Über die Überreste der Altbabylonischen Literatur in Arabischen Übersetzungen* (Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg, Mémoires des savants étrangers, VIII, 2), St. Pétersbourg, 1859 (réimpr. Amsterdam, 1968)

W. Clarysse, «Bilingual Texts and Collaboration between Demoticists and Papyrologists», dans *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Naples, 1984, pp.1348-1349.

«Egyptian Scribes writing Greek», dans *Chronique d'Égypte*, LXVIII, fasc.135-136, 1993, p.186-201.

S.J.D. Cohen, «*Ioudaios* to *genos* and Related Expressions in Josephus», dans F. Parente et J. Sievers (éds.), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*, Leyde, 1994, pp.23-38.

«*Ioudaios*: 'Judaean' and 'Jew' in Susanna, First Maccabees, and Second Maccabees», dans H. Cancik et al. (éds.), *Geschichte-Tradition-Reflexion, Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, Band 1, Judentum* (éd. par P. Schäfer), Tübingen, 1996, pp.211-220.

A. Coletti, *Ebraico Biblico e Postbiblico*, Rome, 1979.

C. Consani, «Bilinguismo, diglossia e digrafia nelle Grecia antica», dans *Studi in memoria di E. Giammarco*, Pisa, 1990, pp.63-79.

Διάλεκτος. *Contributo alla storia del concetto di 'dialetto'* (Testi Linguistici 18), Pisa, 1991.

«La koinè et les dialectes grecs dans la documentation linguistique et la réflexion métalinguistique des premiers siècles de notre ère», dans C. Brixhe (éd.), *La koinè grecque antique I : une langue introuvable ?* (Collection études anciennes), Nancy, 1993, pp.23-39.



H. Conzelmann, *A Commentary on the Acts of the Apostles*, (traduction anglaise) Philadelphie, 1987.

E.M. Cook, «Qumran Aramaic and Aramaic Dialectology», *Abr-Nahrain Supplement*, 3, 1992, pp.1-3.

J. Cook, «The Septuagint as contextual Bible translation - Alexandria or Jerusalem as context for Proverbs ?» *JNSL* 19, pp.25-39.

«Were the persons responsible for the Septuagint translators and/or scribes and/or editors ? *JNSL* 21/2, pp.45-58.

Y. Courtonne, *Saint Basile et l'hellénisme*, Paris, 1934.

P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1943,

F.H. Cryer, «The Problem of Dating Biblical Hebrew and the Hebrew Daniel», dans K. Jeppesen et al. (éds.), *In the last days : On Jewish and Christian Apocalyptic. Festschrift Benedict Otzen*, Aarhus, 1994, pp. 185-98.

G. Cuendet, «Un papyrus grec en caractères arméniens», dans Université libre de Bruxelles, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'histoire orientales et slaves*, Tome V, *Mélanges Boisacq*, Bruxelles, 1937, pp.219-226.

F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942.

G. Dagron, «Aux origines de la civilisation byzantine : Langue de culture et langue d'état», *Revue Historique*, CCXLI (1969), pp.23-56.

S. Daniel, *Recherches sur le Vocabulaire du Culte dans la Septante*. (Etudes et Commentaires, 61), Paris, 1966.

«צִירופִי ראשׁ, פה, לב בחרגום השבעים לתורה» dans M. Bar-Asher et al. (éds.), *מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים*, *Language Studies in Honour of Z. Ben-Hayyim*, Jérusalem, 1983, pp.161-172.

J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1961.

G.O.S. Darby, «Ibn Wahshîya in mediaeval Spanish Literature», *Isis*, 32 (1941), pp.433-438.

J.A. Dathe (éd.), *Briani Waltoni in Biblia polyglotta prolegomena* (Londres, 1657, réimpr. Graz, 1963-1965), Leipzig (Sumtibus Weygandianis), 1777.

F. Daumas, *Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis*, Le Caire, 1952.

M.V. David, *Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1965.

A. Debary, *La terminologie rhétorico-grammaticale dans l'Isagogè d'Adrien*, mémoire de DEA, sous la direction de Monique Alexandre, présenté le 9 octobre 2001 à l'Université de Paris IV-Sorbonne.

J. Debut, «De l'usage des listes de mots comme fondement de la pédagogie dans l'Antiquité», dans *REA* 85, 1983, pp.261-274.

«Les documents scolaires», dans *ZPE* 63, pp.251-278.

«L'apprentissage du grec en Egypte ou le changement dans la continuité», dans *Studii Classice* 25, 1987, pp.7-21.

«Continuité des méthodes d'enseignement Mésopotamiennes du Troisième millénaire à l'époque Byzantine.», *REA* 90, 1988, pp.306-314.

R. Degen, «Ein aramäisches Alphabet vom Tell Halaf», dans R. Degen *et al*, *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik, Band 3*, Wiesbaden, 1978, pp.1-9.

A.G. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel «In Christo Jesu»*, Marburg, 1892.

*Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums*, Marburg, 1895.

*Neue Bibelstudien. Sprachgeschichtliche Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Erklärung des neuen Testaments*, Marburg, 1897.

*Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen, 1908.

*New Light on the New Testament from records of the Græco-Roman Period*, Édimbourg, 1908.

«Hellenistisches Griechisch», dans J.-J. Herzog-A. Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3<sup>e</sup> éd, t.7, p.638.

G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, 1993.

A.-M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha), Leyde, 1970.

A.-M. Denis *et al.* (éds.), *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, I-II, Turnhout, 2000.

J. Derbolav, *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*

(Impulse der Forschung, 10), Darmstadt, 1972.

J. Derrida, «Des tours de Babel (sur Walter Benjamin)», dans *L'art des confins*, Paris, 1985.

F. Desbordes, *Idées romaines sur l'écriture*, Lille, 1990.

M. Detienne (éd.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce Ancienne* (Cahiers de Philologie, 14), Lille, 1992.

E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en accadien*, Paris, 1923, (reimpr. 1963).

*La Poésie Biblique. Introduction à la Poésie Biblique et Trente chants de circonstance*, Paris, 1931.

L. Dieckmann, *Hieroglyphics: The history of a Literary Symbol*, St. Louis, 1970.

J.C. Dieterich, *Disputatio philologica de usu lectionis scriptorum secularium ... quam præsiede ... J.M. Dilherro ... sub d. 3 octobris anno 1635 submittit J.C. Dieterich*, Iena (typis Nisianis), 1635 (reimpr. 1713).

K. Dieterich, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der hellenistischen Zeit bis zum 10. Jahrhundert n. Chr.*(= Byz. Archiv I), Leipzig, 1898.

D. Diringier, *The Alphabet. A Key to the History of Mankind*, Londres-Cape Town, 1948.

E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951.

E. Dolet, *La manière de bien traduire d'une langue en aultre*, Lyon, 1540, réimpr. Genève, 1972.

G. Dorival, «La Bible des Septante chez les auteurs païens (jusqu'au Pseudo-Longin)», dans *Cahiers de Biblia Patristica*, I, Paris-Strasbourg, 1987, pp.9-26.

«A propos de quelques titres des Psaumes de la *Septante*,» dans *Le Psautier chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica, 4), Strasbourg, 1994, (pp.21-36) p.35

«Autour des titres des Psaumes», *Revue des sciences religieuses*, 73/2, 1999, pp.165-176.

«La traduction de la Torah en grec», dans C. Dogniez et M. Harl (éds.), *Le Pentateuqued'Alexandrie*, Paris, 2001, pp.31-41.

F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystique und Magie* (ΣΤΟΙΧΕΙΑ, Heft VII), Leipzig-Berlin, 1922.

K.J. Dover, *Greek Word Order*, Cambridge, 1960.

É. Drioton, «Les dédicaces de Ptolémée Évergète II sur le deuxième pylône de Karnak», *ASAE* 44 (1944), pp. 111-162.

G.R. Driver, «Supposed Arabisms in the Old Testament», *JBL* 55, 1936, pp.

«Hebrew Homonyms», dans *VT* 16, 1967, pp.50-64.

*Semitic Writing from Pictograph to Alphabet* (The Schweich Lectures, 1944), Londres, <sup>3</sup>1976.

M. Dubuisson, *Le Latin de Polybe*, Paris, 1985.

F. Dunand, «Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique», dans F. Dunand, P. Levêque (éds.) *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine, Colloque de Strasbourg*, (Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures spécialisées)Paris, 1973.

J.F. Duneau, *Les écoles dans les provinces de l'empire byzantin jusqu'à la conquête arabe*, Paris, 1971.

R. Dupont-Roc, «La parole de Dieu en 'd'autres langues' : traditions et traductions au 1<sup>er</sup> siècle (le targum, la LXX, le N.T. grec)», dans O. Flichy et al. (éds.), *Le milieu du Nouveau Testament. Diversité du judaïsme et des communautés chrétiennes au premier siècle*, Paris, 1998, pp.69-89.

A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre des Machabées. Introduction, traduction et notes* (Bibliothèque de l'École des hautes études ... 274 fascicule), Paris, 1939.

*La doctrine gnostique de la lettre «Wâw», d'après une lamelle araméenne inédite* (Bibliothèque archéologique et historique, XLI), Paris, 1946.

X. Durand, *Des grecs en Palestine au III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. Le dossier syrien des archives de Zénon de Caunos (261-252)* (Cahiers de la Revue Biblique, 38), Paris, 1997.

U. Eco, *Serendipities. Language and Lunacy*, San Diego-Londres, 1999.

M. Egger, *Denys d'Halicarnasse, Essai sur la critique littéraire et la rhétorique chez les Grecs au siècle d'Auguste*, Paris, 1902.

C.J. Elliott, «Hebrew Learning among the Fathers», dans W. Smith and H. Wace (éds.), *A Dictionary of Christian Biography*, vol. II, Londres, 1880, pp.851-872.

A. Enermalm-Ogawa, *Un langage de prière juif en grec. Le témoignage des deux premiers livres des Macabées* (Coniectanea Biblica, New Testament Series 17), Upsal, 1987.

H. Engel, *Die Susanna-Erzählung: Einleitung, Uebersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung* (OBO, 61), Fribourg, 1985.

N.E. Enkvist, *Linguistic Stylistics* (Janua linguarum, 5), La Haye, 1973.

«On defining Style», dans J. Spencer et M. Gregory (éds.), *Linguistics and Style*, Londres, 1964.

I. Epstein, *La pensée et la polyglossie*, Paris, 1915.

J. A. Ernesti, *Institutio interpretis Novi Testamenti...*, Leipzig 1761.

E. Etkind, *Un art en crise. Essai de poétique de la traduction poétique*, Lausanne, 1982.

H.E. Ettisch, *Astrologie in hebräischen Alphabet*, Berlin, 1952.

G.R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, Cambridge, 1984.

*The Language and Logic of the Bible: The Road to Reformation*, Cambridge, 1985.

P. Éviex, *Isidore de Péluze* (Théologie historique, 99), Paris, 1995.

C. Van den Eynde, *Commentaire d'Iso'dad de Merve sur l'Ancien Testament : I. Genèse* (CSCO, 156 : Scriptores syri, 75), Louvain, 1955.

C. Fabricius, «Der Sprachliche Klassizismus der griechischen Kirchenväter : ein philologisches und geistesgeschichtliches Problem,» dans *Jahrbuch für Antike und Christentum* 10, 1967, pp.187-199.

T. Fahd, «Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Wahsiyya», dans J. Leclant (éd.), *Le déchiffrement des écritures et des langues* (Colloque du XXIX<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes, Paris, juillet 1973), Paris, 1975, pp.105-119.

M.A. Fahey, *Cyprian and the Bible: a Study in Third-Century Exegesis* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 9), Tübingen, 1971.

S.E. Fassberg, «Hebraisms in the Aramaic Documents from Qumran», *Abr Nahrain Supplement*, 3, 1992, pp.52-3.

L.H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship* (1937-1980), Berlin-New York, 1984.

«Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Writings of Josephus», dans M.J. Mulder (éd.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II,1), Assen-Philadelphia, 1988, pp.455-518.

*Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley-Londres, 1998.

*Studies in Josephus' Rewritten Bible*, (JSJ Sup. 58), Leyde-Cologne, 1998.

J. Fellman, «On 'Diglossia'», *Language Sciences* 34, 1975, pp.38-39.

«The Linguistic Status of Mishnaic Hebrew», *JNSL* 5, 1977, pp.1-22.

C.A. Ferguson, «Diglossia», dans *Word* XV, 2, 1959, repris dans D. Hymes (éd.), *Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology*, New York-Londres, 1964.

N. Fernández Marcos, *Introduccion a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid, 1979.

«Nombres propios y etymologias populares en la Septuaginta.», dans *Sefarad* 37, 1977, pp.239-259.

A.-J. Festugière, «Le style de la «Korè Kosmou», *Vivre et penser* 2 (= *Revue biblique* 51), 1942, pp.13-57.

«*ΥΠΟΜΟΝΗ* dans la Tradition grecque», dans *Recherches de Science religieuse*, 1931, pp.477-486.

H.G. Fischer, *L'écriture et l'art de l'Égypte ancienne. Quatre leçons sur la paléographie et l'épigraphie pharaonique*, Paris, 1986.

J. Fischer, *Das Alphabet der LXX-Vorlage in Pentateuch. Eine textkritische Studie*, (Alttestamentliche Abhandlungen X.2), Münster, 1924.

J.A. Fishman, «Bilingualism with and without Diglossia; Diglossia with and without Bilingualism», *Journal of Social Issues* 23, 1967, pp.29-38.

J.A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean* (SBLMS, 25), Missoula, 1979.

*The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 31), Doubleday, 1998.

F. Focke, *Die Entstehung der Weisheit Salomos* (FRLANT, XXII), Göttingen, 1913.

J.-A. de Foucault, *Recherches sur la langue et le style de Polybe* (Collection d'études anciennes), Paris, 1972.

Z. Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig, 1841.

*Über die Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig, 1851.

M. Frédéric, *La répétition. Étude linguistique et rhétorique*, Tübingen, 1985.

J.-C. Fredouille, «L'esthétique théorique des écrivains paléochrétiens,» dans P. Grimal et al. (éds.), *Varron. Grammaire antique et stylistique latine. Recueil offert à Jean Collart* (Publications de la Sorbonne, Série «Études», Tome 14), Paris, 1978, pp.365-376.

«Rencontre de l'Évangile et de la culture dans l'Antiquité classique», Les Cahiers protestants, 6, 1984, pp.8-15.

«Les lettrés chrétiens face à la Bible», dans J. Fontaine et C. Pietri (éds.), *Le monde latin antique et la Bible* (Bible de tous les temps, 2), Paris, 1985, pp.25-42.

H. Frei, *Grammaire des fautes*, Paris, 1929.

P. Friesenhahn, *Hellenistische Wortzahlenmystik im Neuen Testament*, Leipzig-Berlin, 1935.

O.F. Fritzsche, *Die Weisheit Jesus Sirach's. Kurzgefasstes Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testament*, V. Lieferung, Leipzig, 1859.

J. Frösén, *Prolegomena to a Study of the Greek Language in the First Centuries A.D.*, Helsinki, 1974.

M. Fuhrmann, *Das systematische Lehrbuch: ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike*, Göttingen, 1960.

J. Fürst, «Spuren der palästinisch-jüdischen Schriftdeutung und Sagen in der Übersetzung der LXX». dans : *Semitic Studies in Memory of A. Kohut*, Berlin 1897, pp.152-66.

H.G. Gadamer, *L'art de comprendre. Écrits I. Herméneutique et tradition philosophique*, trad. M. Simon, Paris, 1982, pp.27-47.

D. Gambarara, *Alle fonti della filosofia del linguaggio. «Lingua» e «nomi» nella cultura grecoarcaica*, Rome, 1984.

G. Garbini, «Il bilinguismo dei Giudei», dans Università di Roma, Istituto di studi del Vicino Oriente, *Vicino Oriente III*, 1980, *Atti del seminario di studi su bilinguismo e traduzione nell'Antico Oriente*, Roma, 20-22 marzo 1980, Rome, 1980, pp.209-223.

«Le serie alfabetiche semitiche e il loro significato», dans Annali di Istituto Orientale di Napoli, 42/3, 1982, pp.403-411.

M. Gaster, *The Samaritans*. (Schweich Lectures 1923), Londres, 1925.

T. Gataker (Gatakerus), *De Novi Instrumenti stylo Dissertatio qua Viri Doctissimi*

*Sebastiani Pfochenii, de linguæ græcæ Novi Testamenti puritate, in qua hebraïsmis, quæ vulgo finguntur, quam plurimis larva detrahi dicitur, Diatribe ad examen revocatur.*, Londres (Typis T. Harperi, impensis L. Sadleri Bibliopolæ, commorantis in vico vulgo vocato Little Britaine), 1648.

J. Geffcken, «Zur Entstehung und zum Wesen des griechischen wissenschaftlichen Kommentars», *Hermes* 67, 1932, pp. 397-412.

H.S. Gehman, «The Hebraic character of LXX Greek», dans *VT*, 1, 1951, pp. 81-90.

«Hebraïsmis in the Greek Version of Genesis», dans *VT*, 3, 1953, pp. 141-148.

C.S. Georgi (Georgius), *Vindiciarum Novi Testamenti ab ebraïsmis libri tres*, Frankfort-Leipzig (apud Samuelem Godofredum Zimmermannum), 1732.

*Hierocriticus Novi Testamenti, sive de stylo Novi Testamenti libri tres.*, Wittenberg-Leipzig (Ex Officina Io. Michaelis Teubneri), 1733.

*Apologia dissertationis De latinismis Græcæ Novi Fæderis dictioni immerito affectis vindiciis admodum nuperis dissertationis De Novi Fæderis græci latinismis merito et falso suspectis*, Wittenberg (Litteris Ioannis Christiani Gerdessii), 1732.

*Hierocritici N. Fæderis Pars II sive Controversiarum de Latinismis Novi Testamenti libri tres.*, Wittenberg-Leipzig (Ex Officina Io. Michaelis Teubneri), 1733.

I.J. Gelb, *A Study of Writing. The foundations of grammarology*, 1952.

G. Genette, «Style et signification» dans *Fiction et diction*, Paris, 1991.

J.C.L. Gibson, «The Massoretes as Linguists», dans *Oudtestamentische Studien* 19, 1974, pp. 86-96.

F. Giesebrecht, *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens*, 1901.

P. L. Gillet (pseud. Un Moine de l'Église d'Orient), *La prière de Jésus*, Chevetogne, 1959.

J. Golega, *Der Homerische Psalter. Studien über die dem Apolinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase* (Studia Patristica et Byzantina, 6), Ettal, 1960.

C. Gordon, «Homer and Bible. The Origin and Character of East Mediterranean Literature» dans *HUCA* 26 (1955), 43-108.

«Northwest Semitic Texts in Latin and Greek Letters», dans *JAOS* 88.2,



1968, pp.285-289.

D. Gorce, *La lectio divina*, Paris-Wépion sur Meuse, 1925.

M. Görg, «Ptolemäische Theologie in der Septuaginta.», dans *Kairos*, 20, 1978, pp.209-217.

R. de Gourmont, *Le problème du style*, Paris, 1902.

G. Goyon, «L'Abécédaire araméen découvert dans le désert arabe égyptien (Wadi Hamamat)», dans S. Israelit-Groll (éd.), *Pharaonic Egypt. The Bible and Christianity*, Jérusalem, 1985, pp.65-70.

L.L. Grabbe, *Etymology in Early Jewish Interpretation: the Hebrew Names in Philo* (Brown Judaic Studies, 115), Atlanta, 1988.

«Aquila's Translation and Rabbinic Exegesis», *JJS* 33, 1982.

«A Dan(iel) for all Seasons», dans J.J. Collins et P.W. Flint (éds.), *The Book of Daniel. Composition and Reception*, vol. 1 (SVT 83,1), Leyde-Cologne, 2001, pp.231-236.

G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Band I (Studi e Testi, 118), Vatican, 1944.

L. Grähs et al. (éds.), *Theory and Practice of Translation*, Berne, 1978.

G.-G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, <sup>2</sup>1988.

H. Grassegger, *Sprachspiel und Übersetzung: eine Studie anhand der Comics-Serie «Asterix»*, Tübingen, 1985.

J.C. Greenfield, «The Genesis Apocryphon. Observations on some Words and Phrases.», dans *Studies in Hebrew and Semitic Languages* (éd. G.B. Sarfatti et al.), Ramat Gan, 1980, pp.XXXII-XXXIX.

R.A. Greer, *Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian*, London, 1961.

A.-J. Greimas et J. Courtès, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie de langage* (Hachette Université Linguistique), Paris, <sup>2</sup>1993.

P. Grelot, «Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante», dans *Sc. Eccl.* (Montréal), 16, 1964, pp.387-418.

«La bouche du glaive», dans *Semitica* 35, 1985, pp.61-65.

«Sémitismes (dans le Nouveau Testament)» dans SDB, Fasc. 67, 1992, c.333-424.

J.M. Grintz, «Hebrew as the Spoken and Written Language in the Last Days of the Second Temple», *JBL* 79, 1960, pp.32-47.

G.M.A. Grube, *The Greek and Roman Critics*, Londres, 1965.

H. Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt*, (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament I.1.), 3e éd, Göttingen, 1910.

G. Guendet, «Cicéron et saint Jérôme traducteurs», dans *Revue des études latines*, 1933.

G. Guillaume, *Temps et verbe*, Paris, 1929.

W.H. Guillemard, *Hebraisms in the Greek Testament. Exhibited and illustrated by notes and extracts from the sacred text*, Cambridge, 1879.

J.-N. Guinot, «L'In Psalmos de Théodoret : une relecture critique du commentaire de Diodore de Tarse, dans *Le Psautier chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica, 4), Strasbourg, 1994, pp.97-134.

«Théodoret de Cyr. Une lecture critique de la Septante», dans G. Dorival et O. Munnich (éds.), «*Selon les Septante*». *Hommage à Marguerite Harl*, Paris, 1995, pp.393-407.

*L'Exégèse de Théodoret de Cyr* (Théologie historique, 100), Paris, 1995.

P. Guiraud, *La stylistique* (Que sais-je ?), Paris, 1954.

O. Gurney, «A Note on 'The Babel of Tongues'», *AfO* 25, 1974-77, pp.74-89.

E.-A. Gutt, *Translation and Relevance. Cognition and Context*, Oxford, 1991.

R.M. Gwynn, «Notes on the authorship of some books of the Greek Old Testament», dans *Hermathena* 20, 1930, pp.52-61.

M. Hadas-Lebel, *Histoire de la langue hébraïque, des origines à l'époque de la Mishna*, 4e édition revue et mise à jour, Paris, 1986.

«Qui utilisait la LXX dans le monde juif», dans C. Dogniez et M. Harl (éds.), *Le Pentateuque d'Alexandrie*, Paris, 2001, pp.42-49.

I. Hadot, «Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens,» dans M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation* (Centre d'études des religions du livre), Paris, 1987, (pp.99-119), pp.102-103.

C. Hagège, *La structure des langues*, (Collection «Que sais-je ?»), Paris, 1982.

*L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*,

Paris, 1985.

M.I.E. Hahn (Hahnus), *N. Fæderis græci polybiano maxime stylo exarati defensio a soloecismis barbarismis hebraïsmis qimulque doctiorum sententiam de latinorum veterum sigillatim ictorum facile principum hebraïsmis*, Wittenberg (Ex offic. Gerdesiana), 1732.

W.W. Hallo, «Bilingualism and the Beginnings of Translation», in M.V. Fox et al. (éds.), *Texts, Temples, and Traditions. A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake, 1996, pp.345-357.

D.J. Halperin, «Merkabah Midrash in the Septuagint.», dans *JBL* 101, 3, 1982, pp.35-363

J. Hamesse et M. Fattori (éds.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'Antiquité Tardive au XIVe siècle. Actes du colloque international de Cassino, 15-17 juin 1989*, Louvain-la-Neuve/Cassino, 1990.

J. Hammer, *Ancient Alphabets and Hieroglyphic Characters explained in the Arabic language by Ahmed-ben-Abubekr ben Wahshish*, Londres, 1806.

S. Haramati, «A Basic Word List for the Training of Hebrew Readers in the Diaspora», dans : *Kamrat Memorial Volume : Essays on the teaching of Hebrew as a second language*, éd. S. Kodesh, Jérusalem, 1975, pp.62-97.

M. Haran, «Book-Size and the device of Catch-Lines in the Biblical Canon», dans *JJS* 36, 1985, pp.1-11.

M. Harl, G. Dorival et O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988.

M. Harl, «Origène et la sémantique du langage biblique», *Vigiliae Christianae* 26, 1972, pp.161-187, repris dans *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité - 135), Paris 1993, pp.61-87. .

«Cadeaux de fiançailles et contrat de mariage pour l'épouse du «Cantique des Cantiques» selon quelques commentateurs grecs», dans *Mélanges d'Histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, Paris, 1974, pp.243-261.

«Origène et les interprétations patristiques grecques de l'«obscurité» biblique», *Vigiliae Cristianae* 36, 1982, pp.334-371, repris dans *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité - 135), Paris 1993, pp.89-126.

*La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris, 1994.

A. Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten bei Origenes*, I-II, (TU XLII. 3-4), Leipzig, 1924.

A. Harrent, *Les écoles d'Antioche. Essai sur le savoir et l'enseignement en Orient au IV<sup>e</sup> siècle (après J.-C.)*, Paris, 1898.

R. Harris, *The Language Machine*, Ithaca, 1987.

W.V. Harris, *Ancient Literacy*, Harvard, 1989.

C.T.R. Hayward, *Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis, Translated with Introduction and Commentary by C.T.R. Hayward* (Oxford Early Christian Studies), Oxford, 1995.

J.F. Healey, «Les débuts de l'alphabet», dans L. Bonfante *et al*, *La naissance des écritures, du cunéiforme à l'alphabet*, Paris, 1994, pp.255-327.

A. Hebbelynck, *Les mystères des lettres grecques d'après un manuscrit copte-arabede la Bibliothèque Bodléienne. Texte copte, traduction, notes*, Louvain, 1902.

J. Heller, *Grenzen Sprachlicher Entsprechung der LXX*. (Mitteilungen des Instituts fuer Orientforschung XV), 1969.

G.J. Hencke (répondant), J.H. Michaelis (président) *De textu Novi Testamenti graeco*, Halle (Litteris Chr. Henckelii), 1707.

W. Herbst, *Galenı Pergameni de atticissantium studiis testimonia*, Marburg, 1910.

J. Hermann et F. Baumgärtel, «Die LXX zum Zwölfprophetenbuch das Werk zweier Übersetzer», dans *BWAT* nF 5, 1923, pp.32-38.

C. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine* (Texts and Studies in Ancient Judaism, 81), Tübingen, 2001.

A. Hilhorst, *Sémitismes et latinismes dans le «Pasteur» d'Hermas*, (Graecitas Christianorum Primaeva 5), Nimègue, 1976.

l'abbé Le Hir, *Le livre de Job. Traduction sur l'Hébreu et commentaire*, <...>, Paris, 1873.

H. Hirschfeld, *Literary History of Hebrew Grammarians and Lexicographers, accompanied by unpublished Texts*, Londres, 1926.

L. Hjelmslev, *Essais linguistiques* (Travaux du cercle linguistique de Copenhague, XII), Copenhague, 1959.

M.J. Hoggins, «The Renaissance of the First Century and the Origin of Standard Late Greek», *Traditio* 3, 1945, pp.49-100.

H.W. Hollander, M. De Jonge, *The Testament of the Twelve Patriarchs. A Commentary* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 8), Leyde, 1985.

S. Holm-Nielsen, «Religieuse Poesie des Spätjudentums», dans W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang...*, II, 19/1, pp.152-186.

J. Holmes *et al.* (éds.), *Literature and translation...*, Louvain, 1978.

H. Van Hoff, *Histoire de la traduction en Occident. France, Grande-Bretagne, Allemagne, Russie, Pays-Bas*, Paris-Louvain, 1991.

T.C. van den Honert, *Syntagma dissertationum de stylo Novi Testamenti græco*, Amsterdam (Excudit Gerardus Borstius, Bibliopola), 1702.

W. Horbury (éd.), *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, Édimbourg, 1999.

«Jews and Christians on the Bible: Demarcation and Convergence (325-451), dans J. van Oort et U. Wickert (éds.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen, 1992, pp.72-103.

«The Christian Use and the Jewish Origins of the Wisdom of Solomon», dans L. Day, R.P. Gordon, H.G.M. Williamson (éds.), *Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J. A. Emerton*, Cambridge, 1995, pp.182-196.

W. Horbury, W.D. Davies et J. Sturdy (éds.), *The Cambridge History of Judaism, Vol.3: The Early Roman Period*, Cambridge, 1999.

W.J. Horowitz, «A Study of Ugaritic Scribal Practices», *UF* 5, 1973, pp.165-73.

G.H.R. Horsley, *New Documents illustrating Early Christianity. I-IV*, North Ryde, 1981-1989.

«Divergent Views on the Nature of the Greek of the Bible», dans *Biblica* 65, 1984, pp.393-403.

P.W. van der Horst, «The Secret Hieroglyphs in Classical Literature» in : J. den Boeft - A.H.M. Kessels (éds.), *Actus. Studies in Honour of H.L.W. Nelson*, Utrecht, 1982, pp.115-123.

*Chaeremon. Egyptian priest and Stoic Philosopher. The fragments collected and translated with explanatory notes*, Leyde, 1984.

F.W. Householder, *The Syntax of Apollonius Dyscolus*, (Amsterdam studies in the Theory and History of Linguistic Science, Series III), Amsterdam, 1981.

V. Hovanhessian (éd.), *Eusèbe d'Emèse I, Commentaire de l'Octateuque* (en arménien), Venise-Saint-Lazare, 1980.

K. Hruby, «La survivance de la langue hébraïque pendant la période postexilique»,

dans : *Mémorial du cinquantenaire des Écoles des langues orientales de l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1964, pp. 109-120.

K. Huber, *Untersuchungen über den Sprachcharakter des griechischen Levitikus*, Giessen, 1916.

L. d'Hulst, *Cent ans de la théorie française de la traduction. De Batteux à Littré (1748 - 1847)*, Lille, 1990.

G. Husson, «Quelques aspects de la diffusion du grec en Égypte romaine», dans C. Brixhe (éd.), *La koinè grecque antique III : les contacts* (Collection études anciennes), Nancy, 1998, pp.113-117.

A. Hurvitz, *The Transition Period in Biblical Hebrew*, Jérusalem, 1972.

J. Irmscher, «Der Streit um das Bibelgriechisch», dans *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 7, 1959, pp.127-134.

V.V. Ivanov, «On the Etymology of Latin Elementa», dans *Elementa. Journal of Slavic Studies and Comparative Cultural Semiotics*, I/1, 1993, pp.1-5.

E. Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen, 1961.

«The hieroglyphic Tradition» dans J.R. Harris (éd.), *The Legacy of Egypt*, Oxford, 1971, pp.175ff.

L.V. Jacks, *St. Basil and Greek Literature. A Dissertation* (The Catholic University of America Patristic Studies, 1), Washington, 1922.

H.M. Jackson, *The Lion Becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta, 1985.

T. Jacobsen, «Very Ancient Texts : Babylonian Grammatical Texts», dans D. Hymes (éd.) *Studies in the History of Linguistics : Traditions and Paradigms*, Bloomington, 1974, pp.41-62.

*The Harps that Once ... : Sumerian Poetry in Translation*, New Haven, 1987, pp.275-319.

R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, trad. N. Ruwet, 1963.

*Language in Literature*, éd. par K. Pomorska et S. Rudy, Cambridge-Londres, 1987.

M. Janse, «La koinè au contact des langues sémitiques, de la Septante au Nouveau Testament», dans C. Brixhe (éd.), *La koinè grecque antique III : les contacts* (Collection études anciennes), Nancy, 1998, pp.99-111.

S. Jellicoe, *The Septuagint in Modern Study*, Oxford, 1968.

L. Jenny, *La parole singulière*, Paris, 1990.

J. Jeremias, *Abba : Studien zur neutestamentliche Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen, 1966.

O. Jespersen, *La philosophie de la grammaire*, trad. de l'anglais par A.-M. Léonard, préface d'Antoine Culioli (Arguments), Paris, 1971 (1<sup>er</sup> éd. 1921).

R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*, Leyde, 1971.

M. Johannessohn, *Der Gebrauch der Präpositionen in der Septuaginta*, (MSU 3.3), Berlin, 1926.

G.H. Jones, *1 & 2 Chronicles*, Sheffield, 1993.

M. De Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Study of their text, Composition and Origin*, Assen, 1953.

J. Joosten, «On the LXX Translators' Knowledge of Hebrew», dans B.A. Taylor (éd.), *X Congress of the IOSCS Oslo Congress, 1998* (SBL SCS Series, 51) Atlanta, 2001, pp.165-179.

A. Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship and the Hebrew Bible*. (Oxford Classical Monographs), Oxford, 1993.

S. Kapsomenakis, *Voruntersuchungen zu einer Grammatik der Papyri der nachchristlichen Zeit. Beiträge zur Herstellung und Deutung einzelner Texte* (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, 28), Munich, 1938.

S.G. Kapsomenos, «Das Griechische in Ägypten», *MH* X, pp.248-263.

H. Karpp, «'Prophet' oder 'Dolmetscher' ? Die Geltung der Septuaginta in der Alten Kirche», dans W. Schneemelcher (éd.), *Festschrift für Günther Dehn, zum 75 Geburtstag am 18 April 1957 dargebracht von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Bonn*, Bonn, 1957, pp.103-117.

R.A. Kaster, *Guardians of language: The Grammarian and Society in Late Antiquity* (The Transformation of the Classical heritage, XI), Berkeley-Londres, 1989.

H. Kaupel, «Sirenen in der LXX.», dans *BZ* 23, 1935-36, pp.158-65.

«Beobachtungen zur Übersetzung des Infinitivus absolutus in der Septuaginta (G)», *ZAW* 20, 1945-48 (1949), pp.191-201 ;

E. Kautzch, *Die Aramaismen im Alten Testament : I. Lexikalischer Teil*, Halle,

1902.

C.F. Keil, F. Delitzsch, *Biblischer Commentar über die Bücher Mose's, Erster Band : Genesis und Exodus*, Dritte verbesserte auflage, Leipzig, 1878.

G.A. Kennedy, *Greek Rhetoric under the Christian Emperors*, Princeton, 1983.

H.A.A. Kennedy, *Sources of New Testament Greek*, Edimbourg, 1895.

A. Kerrigan, *St Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament* (Analecta Biblica 2), Rome, 1952.

J.C. Kesterson, «The Indication of the Genitive Relationship in 1QS», *RQ* 49-52, 1988, pp.513-523.

A. Kleingünther, Πρώτος εὐρετής (Philologus Supp. 26.1), Leipzig, 1933.

A.B. Kolenkow, «The Angelology of the Testament of Abraham», dans R.A. Kraft (éd.), *IOSCS 1972 Proceedings, Part II : Pseudepigrapha Seminar* (SCS N°2), Los Angeles (?), 1972, pp.228-242.

Y. Komlosh, *באור התרגום* (The Scripture in the Light of Targum), (Bar Ilan University Series Research Monographs, 12), Tel Aviv, 1973.

G. Komoróczy, «Berosos and the Mesopotamian Literature», *Acta Antiqua* 21, 1973.

A. van der Kooij, «Perspectives on the Study of the Septuagint: Who are the Translators?», dans F. García Martínez et E. Noort (éds.), *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism. A Symposium in Honour of A.S. van der Woude on the Occasion of his 70th Birthday* (S.V.T. 73), Leyde-Cologne, 1998, pp.214-229.

«La Bible grecque des Septante et ses traducteurs», dans *l'Annuaire de l'École pratique des hautes études*, vol. 106 (1997-1998) Paris, 1999, pp.247-254.

L. Kopf, «Religious Influences on Medieval Arabic Philology», dans *Studia Islamica* V, 1956, pp.33-59.

«Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch», *VT* VIII, 1958, pp. 176-177.

J. Korsunski, *Die Übersetzung LXX*, (en russe) Moscou, 1898.

E.G.H. Kraeling, «The Tower of Babel», *JAOS* 40, 1920, pp.276-281.

R.A. Kraft (éd.), *Septuagintal Lexicography* (IOSCS Proceedings), Missoula, 1972.

B. et J. Kramer, «Les éléments linguistiques hébreux chez Didyme l'Aveugle», dans



*AAEEANAPINA*, *Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris, 1987, pp.313-323.

S.N. Kramer, «Man's Golden Age : A Sumerian Parallel to Genesis 11:1», *JAOS* 63, 1943, pp.191-4.

«The Babel of Tongues' : A Sumerian Version», *JAOS* 88, 1968, pp.108-11. repr. in R.S. Hess, D.T. Tsumura (éds.), *I Studied Inscriptions from before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, (Sources for Biblical and Theological Study, 4), Winona Lake, 1994, pp.278-282.

M.S. Krause, «The Finite Verb with Cognate Participle in the New Testament», dans S.E. Porter et D.A. Carson (éds.), *Biblical Greek Language and Linguistics: Open Questions in Current Research* (JSNT Sup. 80, SNTG, 1), Sheffield, 1993, pp.187-206.

J.T. Krebs, *Observationes in Novum Testamentum e Flavio Josepho*, Leipzig (Apud Ioannem Wendlerum), 1755.

T.J. Krispijn, «The Early Mesopotamian Lexical Lists and the Dawn of Linguistics» dans *Jaarbericht ... Ex Oriente Lux* 32 (1991-2), pp.12-22.

A. Kropat, *Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seinen Quellen*, (BZAW 16), Giessen, 1909.

J.L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and its History*, New Haven-Londres, 1981.

«Some Thoughts on Future Research into Biblical Style : Addenda to The Idea of Biblical Poetry», *JSOT* 28, 1984, pp.107-117.

J.L. Kugel et R.A. Greer, *Early Biblical Interpretation* (Library of Early Christianity), Philadelphia, 1986.

C. Kuhl, *Die drei Männer im Feuer (Daniel Kapitel 3 und seine Zusätze), Ein Beitrag zur israelitisch-jüdischen Literaturgeschichte* (BZAW 55), Giessen, 1930.

A.F. Kühn (Kühnius), *Spicilegium Chr. Fr. Loesneri Observationum ad Novum Testamentum e Philone Alexandrino*, Pfoertenæ (Cum typis Erdmanni Christophori Benekii), 1785.

G.L. Kustas, *Emphasis as a Rhetorical Concept. Studies in Byzantine Rhetoric* (Analecta Vlatadon XVII), Thessalonique, 1973.

E.Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language*, éd. par R. Kutscher, Leyde, 1982.

C. Lacombrade, *Synésius de Cyrène, hellène et chrétien*, Paris, 1951.

M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu* (Études Bibliques), Paris, <sup>5</sup>1941.

M.L.W. Laistner, «Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages», *Harvard Theological Review* 40, 1947, pp.19-31.

G. Lakoff, «Linguistics and Natural Logic», dans Davidson & Harman (éds.), *Semantics and Natural Language*, Dordrecht, 1972.

J. Lallot, *Apollonius Dyscole. De la construction (syntaxe)*, I-II (Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique, 19), Paris, 1997.

G. Lami, *De eruditione apostolorum liber singularis...*, Florence (ex Typographio Bernardi Paperinii), 1738.

N.R.M. De Lange, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine*, Cambridge, 1976.

F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire : érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII<sup>e</sup> siècle* (Études de l'Institut de recherches des relations intellectuelles entre les pays de l'Europe occidentale au XVII<sup>e</sup> siècle, 12), Amsterdam-Maarssen, 1986

*La Bible en France entre mythe et critique* (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle), Paris, 1994.

R. Lapointe, *Dialogues bibliques et dialectique interpersonnelle. Étude stylistique et théologique sur le procédé dialogal tel qu'employé dans l'Ancien Testament* (RMont 1 Théologie), Paris-Tournai-Montréal, 1971.

«Les traductions de la Bible sont-elles inspirées (e.g. LXX «il faut présumer que (elles) sont inspirées)», *Science et esprit* 23, 1971, p. 69-84.

C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon, I-III* (Études bibliques), Paris, 1983.

G. Larsson, «The Chronology of the Pentateuch : a Comparison of the MT and the LXX», *JBL* 102, 1983, pp.401-409.

K. Latte, «Zur Zeitbestimmung des Aniatisticista», *Hermes* 50, 1915, pp.373-394.

K. Latte et H. Erbse (éd.), *Lexica Graeca Minora*, Hildesheim, 1965.

J.-P. Laurant, *Symbolisme et Écriture, le cardinal Pitra et la «Clef» de Méliot de Sardes* (Patrimoines : Christianisme), Paris, 1988.

T. Leahy, «Studies in the Syntax of 1QS», *Biblica*, 41, 1960, pp.135-157.

J.A.L. Lee, «Equivocal and Stereotyped Renderings in the LXX», dans *RB*, 87, 1980, pp.104-117.

A *Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch*. (SBL Septuagint and Cognate Studies Series, 14), Chico, Californie, 1983.

«Translations of the Old Testament», dans S.E. Porter (éd.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic period, 330 B.C. - A.D. 400*, Leyde-New York-Cologne, 1997, pp.775-783.

Ph. Lefebvre, «Les mots de la Septante ont-ils trois dimensions ?», dans : «*Selon les Septante*» - *Hommage à Marguerite Harl*, éd. G. Dorival, O. Munnich, Paris, 1995, pp.299-320.

J. Leipold, *Didymus der Blinde*, Leipzig, 1905.

M. Lejeune, «La curiosité linguistique dans l'Antiquité classique», dans, *Conférences de l'Institut de linguistique de l'Université de Paris, VIII, années 1940-1948*, Paris, 1949, pp.45-61.

«Rencontres de l'alphabet grec avec les langues barbares au cours du I<sup>er</sup> millénaire av. J.-C.», dans *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du colloques de Cortone (24-30 mai 1981)* (Collection de l'École Française de Rome, 67), Pise-Rome, 1983, p.731-753.

A. Lemaire, «Abécédaires et exercices d'écolier en épigraphie Nord-Ouest Sémitique», dans *Journal Asiatique*, 1978, pp.221-235.

*Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israel*, Fribourg-Göttingen, 1981.

A. Léonas, «A Note on Acts 3,25-26 : The Meaning of Peter's Genesis Quotation, *ETL* 76/1, 2000, pp.149-161.

G. Lepschy (éd.), *History of Linguistics. The Eastern Traditions of Linguistics*, vol.I, Londres et New York, 1994.

P. Lerat, *Les langues spécialisées* (Linguistique nouvelle), Paris, 1995.

A. Levene (éd.), *The Early Syriac Fathers on Genesis. from a Syriac Ms. on the Pentateuch in the Mingana Collection.*, Londres, 1951.

P. Levi, «The Prose Style of the Magical Papyri», dans P.J. Parsons et al. (éds.), *Proceedings of the XIV International Congress of Papyrologists, Oxford, 24-31 July 1974* (Graeco-Roman Memoirs, N°61), Londres, 1975, pp.211-216.

E. Levine, *The Aramaic version of the Bible : Contents and Context* (BZAW 174), Berlin, 1988.

S. Levin, «Greek as the Superstrate Written Language of Jews and Other Semitic Populations», dans S. Izre'el et R. Drory (éds.), *Israel Oriental Studies XV, Language and Culture in the Near East*, Leyde, 1995, pp.265-279.

- J. Levý, *Die literarische Übersetzung Theorie einer Kunstgattung*, Frankfurt, 1969.
- H. Lewy, *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*, Berlin, 1895.  
*Chaldean Oracles and Theurgy* (Études augustiniennes), Paris, 2<sup>e</sup> 1978.
- M. Lidzbarski, «Die Namen der Alphabetbuchstaben» dans *Ephemeris für semitische Epigraphik, Band 2, 1903-1907*, Giessen, 1908, pp.125-139.
- M. Liverani, «Stereotipi della lingua 'altra' nell'Asia anteriore antica», dans Università di Roma, Istituto di studi del Vicino Oriente, *Vicino Oriente III, 1980, Atti del seminario di studi su bilinguismo e traduzione nell'Antico Oriente, Roma, 20-22 marzo 1980*, Rome, 1980, pp.15-31.
- H. Ljungvik, *Beiträge zur Syntax der spätgriechischen Volkssprache*, Upsal-Leipzig, 1926.
- J.-C. Loba Mkole, «Une synthèse d'opinions philologiques sur le Fils de l'homme», *JNSL*, 22/1, 1996, pp.107-123.
- J. Locke, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, I and II Corinthians, Romans and Ephesians. To which is Prefix'd, An Essay for the Understanding of St. Paul's Epistles, by Consulting St. Paul Himself*, Londres (Printed by J.H. for Awnsham and John Churchill, at the Black Swan in Paternoster-Row), 1707 (repris dans A.W. Wainwright (éd.), *John Locke, A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, I and II Corinthians, Romans and Ephesians, I-II* (The Clarendon Edition of the Works of John Locke), Oxford, 1987.)
- A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920.
- Yu. M. Lotman, *Analiz poeiticheskogo teksta* (Analyse de texte poétique, en russe), Léninegrad, 1972.
- R. Lowth (trad. fr. par M. Sicard), *Leçons sur la Poésie sacrée des Hébreux, ...*, I-II, Avignon, 2<sup>e</sup> 1839.
- C.F. Lösner, *Observationes ad Novum Testamentum e Philone Alexandrino*, Leipzig (apud F. Boehmum), 1777.
- S.D. Luzzato, *Prolegomeni ad una grammatica ragionata della lingua Ebraica*, Rome, 1836.
- D. Lys, «L'arrière-plan et les connotations vétérotestamentaires de σάρξ et de σῶμα (Étude préliminaire)», dans *Vetus Testamentum*, 36, 1986, pp.163-204.
- J.-P. Mahé (trad.), *La caverne des trésors. Version géorgienne* (CSCO 527 : Scriptores iberici, 24), Louvain, 1992.
- J.-F. Malherbe, «Souffrir Dieu» *La prédication du Maître Eckhart*, Paris, 2003.

E.C. Maloney, *Semitic Interference in Marcan Syntax*, Chico 1981.

W. Marchel, *Abba, Père ! La prière du Christ et des chrétiens. Étude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le Nouveau Testament* (Analecta Biblica, 19), Rome, 1963.

P. Marestaing, *Les écritures égyptiennes et l'Antiquité classique*, Paris, 1913.

J. Margain, «La Septante comme témoin de l'hébreu post-exilique et michnique», dans F. Briquel-Chatonnet (éd.), *Mosaïque de langues, mosaïque culturelle. Le bilinguisme dans le Proche-Orient Ancien* (Antiquités sémitiques, I), Paris, 1996, pp.191-195.

B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse I : les Pères grecs et orientaux* (Initiations), Paris, 1980.

M.L. Margolis, Ἀμβάνειν (including compounds and derivatives) and its Hebrew and Aramaic Equivalents in Old Testament Greek., *AJSL*, 22, 1906, pp. 110-119, repris dans R.A. Kraft (ed.), *Septuagintal Lexicography* (IOSCS Proceedings), Missoula, 1972, pp.70-79.

L. Mariès, *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes* (Collection d'études anciennes), Paris, 1933.

G. Marquis, «Consistency of Lexical Equivalents as a criterion for the Evaluation of translation Technique as Exemplified in the LXX of Ezekiel», dans C.E. Cox (éd.), *VI Congress of IOSCS, Jerusalem 1986* (SCS 23), Atlanta, 1987, pp.405-424.

H.-I. Marrou, «La technique de l'édition à l'époque patristique», *Vigiliae Christianae*, 1949, pp.208-224, repris dans H.-I. Marrou, *Patristique et humanisme. Mélanges* (Patristica Sorbonensia, 9), Paris, 1976, p.239-252.

*Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 6<sup>e</sup> éd, Paris 1965.

R.A. Martin, «Some Syntactical Criteria of Translation Greek», dans *VT* 10, 1960, pp.295-310.

*Syntactical Evidence of Semitic Sources in Greek Documents*, (SBLSCS 3), Missoula, 1974.

A. Martinet, *Éléments de linguistique générale*, 3<sup>e</sup> éd, Paris, 1991.

E. Masson, *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec*, Paris, 1967.

T. de Mauro (éd.), *Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique générale...* (Bibliothèque scientifique Payot), Paris, 1985.

M.L. Mayer, «Gli Impresti Semitici in Greco», dans Rendiconti del Istituto Lombardo di scienze e lettere, Milan, 94 (1960), pp.311-351.

P.K. McCarter, *The Antiquity of the Greek Alphabet and the Early Phoenician Scripts* (Harvard Semitic Monographs, 9), Missoula, 1975.

H.G. Meecham, *The Letter of Aristeas. A Linguistic Study with Special Reference to the Greek Bible* (Publications of the University of Manchester, N° 241), Manchester, 1935.

A. Méhat, *Origène, Homélie sur les Nombres. Introduction et traduction* (SC, 29), Paris, 1951.

W. Meikle, «The Vocabulary of Patience in the Old Testament», dans Expositor, sér. VIII, t. 19, 1920, pp.219-225.

A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, 1913.

G. Mercati, «Pro Adriano», dans RB II, 1914, pp.246-255, repris dans *Opere Minore III*, (StT 78), Roma, 1937, pp.383-392.

A. Meredith, «Porphyrius and Julianus against the Christians», dans W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt...* II.23.2, Berlin-New York, 1980, pp.1119-1149.

B.M. Metzger, «Bilingualism and Polylingualism in Antiquity. With a Check-list of New Testament MSS, written in more than one Language», dans W.C. Weinrich (éd.), *The New Testament Age. Essays in Honour of Bo Reicke*, I-II, Macon, 1984, vol. II, pp.327-334.

W. Michaelis, «Der Beitrag der LXX zur Bedeutungsgeschichte von πρωτότοκος», *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner*, 1954, pp.313-320.

M. Mieses, *Die Gesetze der Schriftgeschichte*, Vienne-Leipzig, 1919.

L.T. Milic, *Style and Stylistics: An Analytical Bibliography*, New York, 1967.

A.R. Millard, «'BGD... - Magic Spell or Educational Exercise?» dans *Eretz-Israel*, vol. 18, pp.39-42.

C. Mohrmann, «Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens», dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. I, *Bibbia, Letteratura cristiana antica* (Studi e Testi, 121), Vatican, 1946, pp.437-466.

«Les éléments vulgaires du latin des Chrétiens», Vigiliae Christianae, I, 1947, p.8 et Vigiliae Christianae, II/3, pp.163-184.

G. Molinié, *Éléments de stylistique française* (Linguistique nouvelle), Paris, 1986.

*Sémiostylistique. L'effet de l'art* (Formes sémiotiques), Paris, 1998.

G. Molinié et P. Cahné (éds.), *Qu'est-ce que le style ?* (Linguistique nouvelle), Paris, 1994.

A. Momigliano, *Alien Wisdom: the Limits of Hellenization*, Cambridge-New York, 1975 (tr. française par M.-C. Roussel, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation* (Textes à l'appui. Histoire Classique), Paris, 1979).

F. Montanari, *Studi di filologia omerica antica II*, Pisa, 1979.

*Studi di filologia omerica antica II* (Biblioteca di Studi Antichi 50), Pisa, 1995.

O. Montevecchi, «Dal Paganesimo al Cristianesimo : aspetti dell'evoluzione della lingua greca nei papiri dell'Egitto», *Aegyptus* 37, 1957, pp.41-59.

«Quædam de græcitate Psalmorum cum papyris comparata», *Proceedings of the 9th International Congress of Papyrology*, Oslo, 1961, pp.293-310 ;

«Continuità ed evoluzione della lingua greca nella Settanta e nei papiri», *Actes du Xe Congrès international de papyrologie*, Varsovie, 1964, pp.39-49 ;

S. Morenz, «Agyptische Spuren in der Septuaginta», dans : *Mullus. Festschrift Th. Klauser*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 1, Münster, 1964, pp.250-258.

É. Morin (S. Morinus), *Exercitationes de lingua primæva ejusque appendicibus...*, Utrecht (Apud Gulielmum Broedelet), 1694.

J. Morin (Morinus), מְסֻרֶת הַבְּרִית - *Exercitationes biblicae de hebræi græcique textus sinceritate, germana LXXII Interpretum translatione dignoscenda, illius cum Vulgata conciliatione, et iuxta Iudæos divina integritate...*, Paris (excudebat Antonius Vitray, Linguarum Orientalium Regius Typographus), 1633 ;

B. Motzo, «Aristea», *Atti della Reale Accademia di Scienze di Torino* 50, 1915, pp.202-226, 547-570.

C.F.D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge, <sup>2</sup>1959.

G. Mounin, *Les problèmes théoriques de traduction*, Paris, 1963.

M. Mühlhelt, «Griechische Grammatik in der Vergilerklärung», *Zetemata* 37, München 1965.

J. Mukarovsky, «Standard language and Poetic Language», dans P.L. Garvin (éd.), *A Prague School Reader on Esthetics*, Georgetown, 1964.

D.H. Müller, *Die Deutungen der hebräischen Buchstaben bei Ambrosius*, Vienne, 1911.

J. Munck, «Deux notes sur la langue du Nouveau Testament, I», dans *Classica et Mediaevalia*, VI, 1944. pp.110-150.

O. Munnich, «L'opacité sémantique de la Septante», *Sileno*, 5-6, 1979, pp.333-351.

K.F. Munthe, *Observationes philologicae in Novi Testamenti libros ex Diodoro Siculo collectae*, Kopenhague-Leipzig, 1755.

T. Muraoka, «Literary device in the Septuagint.», dans *Textus* 8, 1973.

«Septuagintal Lexicography: some general issues.» dans : *Melbourne Symposium on Septuagint Lexicography*.(SCSS 28), éd. T. Muraoka, Atlanta, 1990.

A. Murtonen, *Hebrew in its West Semitic Setting, I, Bb-E* (Studies in Semitic Languages and Linguistics, 13), Leyde-Cologne, 1989.

G. Mussies, «Egyptianisms in a late Ptolemaic Document», *Antidoron M. David Oblatum = Papyrologica Lugduno-Batava* XVII, 1968, pp.70-6.

*The Morphology of Koiné Greek as used in the Apocalypse of St. John : a Study in Bilingualism*, (NTS 27), Leide, 1971.

«The interpretatio judaica of Sarapis» dans M.J. Vermaseren (éd), *Studies in Hellenistic Religions* (EPRO 78), Leyde, 1979, pp.209-212.

M. Narcy, «La leçon d'écriture de Socrate dans le Phèdre de Platon», dans *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ*. «Chercheurs de sagesse», *Hommage à Jean Pépin*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 131), Paris, 1992, pp.77-92.

J. Naveh, *Early History of the Alphabet. An Introduction to West Semitic Epigraphy and Palæography*, Jérusalem-Leyde, 1982.

A. Nazzaro, «Filone Alessandrino e l'ebraico», *Rendiconti della Academia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli*, 42, 1967, pp.61-79.

P. Nemeshegyi, *La Paternité de Dieu chez Origène* (Bibliothèque de Théologie, Série IV, Histoire de la Théologie, 2), Tournai, 1960.

B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, (Schweiz. Beiträge z. Altertumswissenschaft, 18), Bâle, 1987.

J. Neusner, *The Mishnah. A New Translation*, New Heaven & Londres, 1988.

E.A. Nida, *Towards a Science of Translating*, Leide, 1964.



V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée, observations philologiques* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums, XI), Leyde, 1977.

*Études philoniennes* (Patrimoines : judaïsme), Paris, 1996.

A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World, I-II*, Oxford, 1972.

Th. Nöldeke, «Die semitischen Buchstabennamen», dans *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg, 1904, pp.124-136.

E. Norden, *Die Antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, I-II, Leipzig-Berlin, 1918.

J.-A. Naudé, «The Assymetry of Subject Pronouns and Subject Nouns in Qumran Hebrew and Cognates», *JNSL* 20, 1994, pp.139-163.

A. Neubauer, *Notice sur la lexicographie hébraïque*, Paris, 1863.

E. Nestle, «כבר - ἔθνος», *ZAW*, 15, 1895, pp.288-290.

J. Niehoff-Panagiotidis, *Koine und Diglossie*, 1994.

K. Οικονόμος, Περὶ τῶν Ο, Ἑρμηνευτῶν τῆς Παλαιᾶς Θεΐας Γραφῆς, I-IV, Athènes, 1844-1849.

M. Olender, *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel* (Hautes Études : Essais), Paris, 1989.

D.J. Ötther (Olearius), *De stylo Novi Testamenti. Tractatus philologico-theologicus..*, Leipzig (Litteris viduæ Andreæ Göbelii), 1698.

S. Olofsson, *The LXX Version. A guide to the Translation Technique of the Septuagint*, (Coniectanea Biblica, OT Series 30), Stockholm, 1990.

H.M. Orlinsky, «The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators» dans *HUCA* 46, 1975, pp.112ss.

«The Septuagint and its Hebrew Text.» dans : *The Cambridge History of Judaism*, éd. par W.D. Davies et L. Finkelstein, vol.2, Cambridge, 1989, pp.534-562.

H. Ott, «Um die Muttersprache Jesu: Forschungen seit Gustav Dalman», *Novum Testamentum* 9, 1967, pp.1-25.

J.B. Ott, *Spicilegium sive excerpta ex Flavio Josepho ad Novi Testamenti illustrationem*, Leyde, 1741.

K. Otte, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik* (Beiträge zur geschichte der biblischen Exegese, 7), Tübingen, 1968.

B.A. Ouspenskij, «Les problèmes sémiotiques du style à la lumière de la linguistique», dans *Information sur les sciences sociales VII*, 1968, pp.123-140, repris dans J. Kristeva *et al.* (éds.), *Essais de sémiotique. Essays in Semiotics* (Approaches to Semiotics, 4), La Haye-Paris, 1971, pp.447-466.

*Yazykovaja situacija Kievskoy Roussi i eje znachenije dla istorii russkogo literaturnogo jazyka* (La situation linguistique en Russie Kievane et son importance pour l'histoire de la langue russe littéraire - en russe), Moscou, 1983.

*Histoire de la langue littéraire russe (XI-XVIIss.)*, (en russe) Budapest, 1988.

G. Pasor (Pasorus), *Syllabus seu Idea græco-latina omnium Novi Testamenti dictionum ; accedit libellus de septem Novi Testamenti dialectis*, Amsterdam, 1633.

A. Passoni dell'Acqua, «Euergetes», dans *Aegyptus* 56, 1976, pp.177-191.

«Precisazione sul valore di δῆμος nella versione dei LXX.», dans *Rivista Biblica*, 30, 1982, pp.197-214.

«Ricerche sulla versione dei LXX e i papiri», *Egyptus* 62, 1982, pp.173-194.

M. Patillon, *La Théorie du discours chez Hermogène le Rhéteur. Essai sur les structures linguistiques de la rhétorique ancienne* (Collection d'Études anciennes, 117), Paris, 1988.

A.-M. Pelletier, «Σαββατα, Transcription grecque de l'araméen», dans *Vetus Testamentum*, XXII, 1972.

*Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur* (Analecta Biblica, 121), Rome, 1989.

J. Pépin, *Mythe et allégorie, les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Études Augustiniennes), Paris, 1976.

«Implications linguistiques dans la théologie symbolique des néoplatoniciens», dans *Linguaggio. Scienza, filosofia, teologia*, Padova, 1981, pp.11-13.

«Linguistique et théologie dans la tradition platonicienne», *ibid*, pp.23-53.

W. Peremans, «Sur le bilinguisme dans l'Égypte des Lagides», dans *Studia Paulo Naster oblata II. Orientalia Antiqua*, éd. J. Quaegebeur, Leuven, 1982, pp.143-154.

«Notes sur les traductions de textes non littéraires sous les Lagides», dans

Chroniques d'Égypte 60, 1985, pp.248-262.

F. Pérez Castro, «Problemas de las fuentes de conocimiento del hebreo premasorético», Sefarad, 8, 1948, pp.145-187.

T. Perlow, *L'éducation et l'enseignement chez les Juifs à l'époque talmudique*, Paris, 1931.

H. Pernot, *Études sur la langue des Évangiles*, Paris, 1927.

R. Petraglio, «Le interpolazioni cristiane del Salterio greco», Augustinianum XXVIII, 1988, pp.89-109.

R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship, I-II*, Oxford, 1968.

S. Pfochen (Pfochenius), *Diatribæ de Linguae Græcæ Novi Testamenti puritate. Ubi quamplurimis, qui vulgo finguntur, Hebraïsmis larva detrahitur, Et profanos Autores quoque τὸ κατὰ λέξιν ita loquutos, ad oculum demonstrantur*, Amsterdam (apud Joannem Jansonium), 1629 (réimprimé : apud Jeremiam Schren, Francfort/Oder, 1691).

B. Philonenko-Sayar et M. Philonenko (éds.), *L'Apocalypse d'Abraham, texte slave, traduction et notes* (Semitica, 31), Paris, 1981.

M. Philonenko, «Les paroles de Jésus contre "cette génération" et la tradition quomrânienne», dans H. Cancik, H. Lichtenberger et P. Schäfer (éds.) *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, I-III, Tübingen, 1996, vol. III, pp.89-96.

«De la «Prière de Jésus» au «Notre Père» : Abba ; targoum du Psaume 89:27 ; 4Q369 ; Luc 11:2», dans Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 77.2, 1997, pp.133-140.

*Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples* (Bibliothèque des Histoires), Paris, 2001.

K. Pichler, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes* (Regensburger Studien zur Theologie 23), Frankfurt-am-Main, 1980.

K.L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour* (Janua linguarum, XXIV), The Hague-Paris, <sup>2</sup>1967 (<sup>1</sup>1954).

L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, 350-428 après J.-C.* (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Rome, 1913.

J.B. Pitra (éd.), *Analecta sacra* II, Tusculum, 1884, pp.130-136.

A. Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*, Londres, 1910.

R. Polzin, *Late Biblical Hebrew. Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*, Missoula, Montana, 1976.

S.E. Porter (éd.), *The Language of the New Testament. Classic Essays* (JSNT Sup. 60), Sheffield, 1991.

*Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period. 330 B.C. - A.D. 400*, Leyde-New York-Cologne, 1997.

*Diglossia and Other Topics in New Testament Linguistics* (JSNT Sup. 193, SNTG, 6), Sheffield, 2000.

S.E. Porter et D.A. Carson (éds.), *Biblical Greek Language and Linguistics: Open Questions in Current Research* (JSNT Sup. 80, SNTG, 1), Sheffield, 1993.

*Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek* (JSNT Sup. 113 SNTG, 2), Sheffield, 1995.

*Linguistics and the New Testament. Critical Junctures* (JSNT Sup. 168, SNTG, 5), Sheffield, 1999.

S.E. Porter et J.T. Reed (éds.), *Discourse Analysis and the New Testament. Approaches and Results* (JSNT Sup. 170, SNTG, 4), Sheffield, 1999.

V. Pöschl *et al*, *Bibliographie zur antiken Bildersprache*, Heidelberg, 1964.

D. Pralon, «Le style de Lévitique des Septante. Un grec de traduction et ses effets dans la langue grecque», dans P. Harlé, D. Pralon, *La Bible d'Alexandrie : 3, le Lévitique*, Paris, 1988, pp.47-81.

C. Préaux, «De la Grèce classique à l'Égypte hellénistique : traduire ou ne pas traduire», *Cahiers d'Égypte* 42, 1967, pp.369-383.

L. Prijs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leide, 1948.

J. Psichari, *Essai sur le grec de la Septante*, Paris, 1908.

«Un pays qui ne veut pas sa langue», dans *Mercure de France*, 1<sup>er</sup> octobre 1928, pp.63-120 (repris dans *Quelques travaux de linguistique, de philologie et de littérature helléniques, 1884-1928, Tome I*, Paris, 1930, pp.1283-1337).

A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatién. Suivies d'une traduction française du Discours avec notes* (Université de Paris, Bibliothèque de la Faculté des lettres, XVII), Paris, 1903.

E. Puech, «Abécédaire et liste alphabétique de noms hébreux du début du II<sup>e</sup> s. AD.», dans *RB* 87, 1980, pp.118-126.

«Origine de l'alphabet. Documents en alphabet linéaire et cunéiforme du II<sup>e</sup>

millénaire», dans Revue biblique, 93/2, 1986, pp.161-213.

Ch. Rabin, «The Historical Background of Qumran Hebrew», Scripta Hierosolymitana, IV, 1958, pp.144-161.

«The Translation Process and the Character of the Septuagint.», dans : Textus 6, 1968, pp.1-26.

«Hebrew and Aramaic in the First Century.», dans : *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* I/2, éd. S. Safrai & M. Stern, Amsterdam, 1976.

I. Rabinowitz, «Aramaic Inscriptions of the fifth century BCE from a Northern-Arab Shrine in Egypt.», dans : JNES, 15, 1956, pp.1-9.

G. von Rad, *La Genèse*, (traduction française) Genève, 1972.

T. Rajak, *Josephus. The Historian and His Society*, Londres, 1983.

U. Rapallo, «Calchi ebraici» dans Rendiconti dell'Istituto Lombardo, 103, 1969, pp. 369-437.

*Calchi ebraici nelle antiche Versioni del «Levitico». Studio sui Settanta, la Vetus Latina e la Vulgata.* (Studi Semitici 39), Rome, 1971.

G. Raphel, *Annotationes in S.S. historicae in Vetero, philologicae in Novo Testamento, ex Xenophonte, Polibio, Arriano et Herodoto collectae ... nunc in unum corpus redactae*, I-II, Leyde, 1747.

H.A. Redpath, «The Geography of the Septuagint», American Journal of Theology, VII, 2, 1903, pp.289-307.

«Mythological Terms in the LXX», AJT 9, 1905, pp.34-45.

«A contribution towards setting the dates of the translators of various books of the LXX», dans JTS 7, 1906, pp.606-615.

H. Reinhold, *De graecitate patrum apostolicorum librorumque apocryphorum novi testamenti quaestiones grammaticae*, Diss. phil. Halenses vol.XIV pars I, Halle, 1898.

J. Reider, *Prolegomena to the Greek-Hebrew & Hebrew-Greek Index to Aquila*, Philadelphie, 1916.

E. Renan, «Sur les débris de l'ancienne littérature babylonienne conservés dans les traductions arabes», dans Mémoires de l'Académie des Inscriptions, XXIV/1, 1861, pp.139-190.

G.A. Rendsburg, *Diglossia in Ancient Hebrew* (American Oriental Series, 72), New

Haven, 1990.

R. Renehan, «Classical Greek Quotations in the New Testament», dans D. Neiman et M. Schatkin (éds.), *The Heritage of the Early Church. Essays in Honour of The Very Reverend G.V. Florovsky* (Orientalia Christiana Analecta, 195), Rome, 1973, pp.17-46.

F.M. Renner, *Interpretatio. Language and Translation from Cicero to Tytler* (Approaches to Translation Studies, 8), Amsterdam-Atlanta, 1989.

E.J. Revell, «The Reading Tradition as a Basis for Massoretic Notes», dans M.T. Ortega-Monasterio, E. Fernandez-Tejero (éds.), *Estudios Masoreticos : X Congreso de la IOMS en memoria de Harry M. Orlinsky*, Madrid, 1993, pp.99-109.

J. Rhenferd (Rhenferdus), *Dissertationum philologico-theologicarum de stylo Novi T. syntagma. Quo continentur Joh. Olearii, Joh. Henr. Boecleri, Seb. Pfochenii, Joh. Coccei, Balth. Bebelii, Mosis Solani, Mart. Pet. Cheitomæi, Joh. Henr. Hottingeri, Joh. Leusdeni, Joh. Vorstii, And. Kesleri, Joh. Jungii de hoc genere libelli...*, Leuwarden (Ex Officina Heronis Nautæ, Bibliopolæ & Typographi), 1702.

S.-M. Ri (éd.), *La Caverne des trésors. Les deux versions syriaques* (CSCO 486-487: Scriptorum syri, 207-208), Louvain, 1987.

D.W. Riddle, «The logic of the theory of translation Greek», *JBL* 51, 1932, pp.13-30.

J.M. Rife, «Mechanics of Translation Greek», dans *JBL* 52, 1933, pp.244-252.

M. Riffaterre, *Essais de stylistique structurale*, trad. de D. Delas, Paris, 1971.

*La production du texte*, Paris, 1979.

G. Rinaldi, «Alcuni termini ebraici relativi alla letteratura», *Biblica* 40, 1959, pp.267-289.

A. Rivier, *La vie d'Achille illustrée par les vases grecs ...*, Lausanne, 1936.

R.H. Robins, *Ancient and Mediaeval Grammatical Theory in Europe with Particular Reference to Modern Linguistic Doctrine*, Londres, 1951.

*The Byzantine Grammarians. Their Place in History* (Trends in Linguistics. Studies and Monographs 70), Berlin-New York, 1993.

E. Rohde, *Die Griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig, 1876 (<sup>3</sup>1960).

L.R.A. van Rompay, «Gennadius of Constantinople as a Representative of Antiochene Exegesis», dans *Studia Patristica XIX*, 1989, pp.400-405.

M.-J. Rondeau, «D'où vient la technique exégétique utilisée par Grégoire de Nysse dans son traité *Sur les titres des Psaumes* ?» dans *Mélanges d'Histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, Paris, 1974, pp.263-287 ;

*Les Commentaires patristiques du Psautier (III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle), I-II* (Orientalia Christiana Analecta, 219-220), Rome, 1982-1985.

M. Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung*. (BZW 223), Berlin - New York, 1994.

H. B. Rosén, *L'Hébreu et ses rapports avec le monde classique. Essai d'évaluation culturelle*, (Comptes rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques, Suppl. 7), Paris, 1979.

F. Rosenzweig, *L'Écriture, le verbe et autres essais* trad. par J.-L. Evard (Philosophie d'aujourd'hui), Paris, 1998.

J. Ross, *De Sudie van het Bijbelgrieksch van Hugo Grotius tot Adolf Deissmann*, Nimègue, 1940.

P. Rotta, *La filosofia del linguaggio nella patristica e nella scolastica*, Turin, 1909.

M.J. Rouffiac, *Recherches sur les caractères du grec dans le Nouveau Testament d'après les Inscriptions de Priène*, Paris, 1911.

D. Rouger, «La critique du texte biblique au II<sup>e</sup> siècle : Celse lecteur de l'Évangile», dans C.-B. Amphoux et J. Margain (éds.), *Les premières traditions de la Bible* (Histoire du texte biblique 2), Lausanne, 1996, pp.207-240.

H. Rouillard-Bonraisin, «Problèmes du bilinguisme en Daniel», dans F. Briquel-Chatonnet (éd.), *Mosaïque de langues, mosaïque culturelle. Le bilinguisme dans le Proche-Orient Ancien* (Antiquités sémitiques, I), Paris, 1996, pp.145-170.

M. Ruge, *Bemerkungen zu den griechischen Lehnwörtern im Lateinischen*, Berlin, 1881.

J.T.A.G.M. van Ruiten, *Primaeval History Interpreted. The Rewriting of Genesis 1-11 in the book of Jubilees* (JSJ Sup, 66), Leyde-Cologne, 2000.

L. Rydbeck, *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament*, Uppsäl, 1967.

P. Sacchi (éd.), *Il Giudaismo palestinese: dal I secolo a.C. al I secolo d.C. Atti dell'VIII congresso internazionale dell'AISG, San Miniato 5-6-7 novembre 1990* (Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, Testi e Studi 8), Bologna, 1993.

A. Sàenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, Cambridge, 1993.

J.H. Sailhamer, *The Translational Technique of the Greek Septuagint for the Hebrew*

*Verbs and Participles in Psalms 3-41* (Studies in Biblical Greek, 2), New York - Paris, 1991.

S. Safrai, «Spoken Languages in the Time of Jesus», *Jerusalem Perspective* 4/1, 1991, pp.3-8.

S. Saïd (éd.), Ἑλληνισμός, *Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg 1989*, Leyde, 1991.

M.A. Sainio, *Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität*, Helsinki, 1940.

A. Salvesen, *Symmachus in the Pentateuch*. (JSS Monograph 15), Manchester, 1991.

E.P. Sanders, *Judaism: practice and belief. 63 BCE.-66 CE*, Philadelphie, 1992.

V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du II<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle : esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins* (Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 7), Spoleto, 1988.

C. Saumaise (Salmasius), *Fusus linguæ hellenisticæ, sive confutatio exercitationis de hellenistis et de lingua hellenistica*, Louvain (ex officina J.Maire), 1643.

S. Sauneron, «La différenciation des langages d'après la tradition égyptienne», *BIFAO* 60, 1960, pp.87-137.

F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (éd. par C. Bally et al.), Paris, 1916.

J.J. Scaliger, *Animadversiones in Chronologica Eusebii*, in J.J. Scaliger (éd.), *Thesaurus temporum Eusebii Pamphili...*, Amsterdam (apud Joannem Janssonium), 1558.

A. Schalit, «Evidence of an Aramaic Source in Josephus' 'Antiquities of the Jews'», dans *Annual of the Swedish Theological Institute* 4, 1965, pp.163-188, repris dans A. Schalit (éd.), *Zur Josephus-Forschung* (Wege der Forschung, 84), Darmstadt, 1973, pp.367-400.

J. Scharbert, «Fleisch, Geist und Seele in der Pentateuch-Septuaginta», dans J. Schreiner (éd.), *Wort, Lied und Gottespruch. Beiträge zur Septuaginta. Festschrift J. Ziegler* (FzB, 1), Würzburg, 1972, pp.121-143.

C. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen exege* (Theophaneia 23), Cologne-Bonn, 1974.

«Zur paganen Prägung der christlichen Exegese», dans J. van Oort et U. Wickert (éds.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen, 1992, pp.148-173.



A. Schenker, «Gewollt dunkle Wiedergaben in LXX? Zu den scheinbar unverständlichen Übersetzungen im Psalter der LXX am Beispiel von Ps 28 (29):6», dans H. Reventlow (éd.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 11), Güterslohe, 1997, pp.63-71.

D.M. Schenkeveld, «Linguistic Theories in the Rhetorical Works of Dionisus of Halicarnassus», *Glotta*, 61, 1983, pp.67-94.

F.D.E. Schleiermacher, *Herméneutique*, traduction et introduction de M. Simon, avant-propos de J. Starobinski (Lieux théologiques N°10), Genève, 1987.

K.F. Schlüren, «Vorarbeiten zu Adrianos», dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, XIII, 1887, pp.136-159.

W. Schmid, *Atticismus in Seinen Hauptvertreten von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus*, I-V, Stuttgart, 1887-1897.

J.H.H. Schmidt, *Synonymik der Griechische Sprache*, I-IV, Leipzig, 1876-1886 (reimp. Amsterdam, 1967-1969).

A. Schmitt, «Interpretation der Genesis aus hellenistischen Geist», dans *ZAW* 86, 1974, pp.137-163.

A. Schneider et L. Cirillo, *Les Reconnaissances du pseudo-Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, traduction, introduction et notes, (Apocryphes, 10), Turnhout, 1999.

J. Schneider (éd.), *Les traités orthographiques grecs antiques et byzantins* (CC, Lingua Patrum, III), Turnhout, 1999.

H.G. Schogt, *Linguistics, Literary Analysis and Literary Translation*, Toronto-Londres, 1988.

R.J. Scholes (éd.), *Literacy and Language Analysis*, Hillsdale-Londres, 1993.

E.M. Schuller, «The Use of Biblical Terms as Designations for Non-Biblical Hymnic and Prayer Compositions», dans M.E. Stone et E.G. Chazon (éds.), *Biblical Perspectives: Early Use & Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the First international Symposium of the Orion Centre, 12-14 May, 1996*, (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 28), Leyde-Boston-Cologne, 1998, pp.207-222.

E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. (175 B.C.-A.D. 135)*, vol.III.1, New English version revised and edited by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, Edimbourg, 1986.

J. Schwartz, «Le 'cycle de Petoubastis' et les commentaires égyptiens de l'Exode.», dans *Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale*, XLIX,1, 1950, pp.67-83

«Note sur l'archéologie des LXX», dans Revue d'Egyptologie, VII, 1951, pp.195-198.

«Lucien de Samosate et certains écrits juifs», RHPR 49, 1969, pp.135-140.

«Celsus redivivus», RHPR 53, 1973, pp.399-405.

J.C. Schwartz (Schwartzius), *De opinatis discipulorum Christi soloecismis liber unus*, Coburg (apud B. Mauritii Hagenii), 1730.

S. Schwartz, «Language, Power and Identity in Ancient Palestine», dans Past and Present 148, 1995, pp.3-47.

E. Schweizer, «Diodor von Tarsus als Exeget», dans ZNW 40, 1941, pp.33-75.

T.A. Sebeok (éd.), *Style in Language*, Cambridge, <sup>2</sup>1968.

I.L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems* (Mémoires de la Société «Ex Oriente Lux», N° 9), Leyde, 1948.

M.H. Segal, *Mishnaic Hebrew and its relation to Biblical Hebrew and to Aramaic. A Grammatical Study*, Oxford, 1909.

*A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford, 1927.

St. Segert, «Semitic Poetic Structures in the New Testament», dans W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 25/2, Berlin, 1983, cc.1433-1462.

A. Serandour, «Remarques sur le bilinguisme dans le livre d'Esdras», dans F. Briquel-Chatonnet (éd.), *Mosaïque de langues, mosaïque culturelle. Le bilinguisme dans le Proche-Orient Ancien* (Antiquité sémitiques, I), Paris, 1996, pp.131-144.

I. Sevckenko, «Levels of Style in Byzantine Prose», *Jahrbuch des österreichischen Byzantistik* 31.1, 1981, pp.289-312.

J.N. Sevenster, *Paul and Seneca* (NTS 4), Leyde, 1961.

J.M. Sevrin, «Les noces spirituelles dans l'Évangile selon Philippe», Le Muséon, 87, 1974, pp. 143-193.

A. Shinan, «The Language of the Sanctuary' in the Aramaic Targums to the Pentateuch», BetM 66/3, 1976, pp.472-477.

J.S. Sibinga, *The Old Testament text of Justin Martyr, I. The Pentateuch*, Leyde, 1963.

T.C. Singer, «Hieroglyphs, Real Characters and the Idea of Natural Language in English Seventeenth-Century Thought», Journal of the History of Ideas 50, 1989,

pp.49-70.

C. Sirat, *La lettre hébraïque et sa signification* (Études de paléographie hébraïque), Paris-Jérusalem, 1981.

P.W. Skehan & A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, (tr. P.W. Skehan avec une introduction et des notes d'A.A. Di Lella.), Anchor Bible 39, Garden City: Doubleday, 1987.

S. Skimina, *État actuel des études sur le rythme de la prose grecque*, II (Éos Supplément XI) Paris, 1930.

J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, (ICC), 2<sup>e</sup> éd, Edimbourg, 1930.

E. Slomovic, «Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms», *ZAW* 91, 1979, pp.350-380.

S.P. Smith, «The Question of Diglossia in Ancient Hebrew», dans S.E. Porter (éd.), *Diglossia and Other Topics in New Testament Linguistics* (JSNT Sup. 193 : Studies in New Testament Greek 6), Sheffield, 2000, pp.37-52.

J.A. Soggin, «Bilinguismo o trilinguismo nell'Ebraismo Post-Esilico. Il caso dell'aramaico e del greco», dans Università di Roma, Istituto di studi del Vicino Oriente, *Vicino Oriente III*, 1980, *Atti sel seminario di studi su bilinguismo e traduzione nell'Antico Oriente*, Roma, 20-22 marzo 1980, Rome, 1980, pp.199-207.

I. Soisalon-Soininen, *Die Infinitive in der Septuaginta*, (AASF B 72,1), Helsinki, 1965.

«Die Wiedergabe einiger Hebräischen Zeitangaben mit der präposition ׀ in der Septuaginta», dans *Annual of the Swedish Theological Institute* XI (1978), pp.138-146, repris dans I. Soisalon-Soininen, *Studien zur Septuaginta-Syntax*. éd. par A. Aejmelaeus, R. Sollamo, Helsinki, 1987, pp.107-115.

«'Eν für εἰς in der Septuaginta», dans *VT* 32 (1982), pp.190-200, repris dans I. Soisalon-Soininen, *Studien zur Septuaginta-Syntax*, éd. par A. Aejmelaeus, R. Sollamo, Helsinki, 1987, pp.131-140.

«Die Wiedergabe des ׀ instrumenti im Griechischen Pentateuch», dans *Glaube und Gerechtigkeit, In memoriam Rafael Gyllenberg* (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 38), Helsinki, 1983, pp.31-46, repris dans I. Soisalon-Soininen, *Studien zur Septuaginta-Syntax*, éd. par A. Aejmelaeus, R. Sollamo, Helsinki, 1987, pp.116-130.

«Beobachtungen zur arbeitweise der Septuaginta-Übersetzer», dans *Isac Leo Seeligman volume. Essays on the Bible and the Ancient World*, eds. A. Rofé, Y. Zakovitch, vol.III, Jérusalem, 1983, pp.319-329, repris dans I. Soisalon-Soininen, *Studien zur Septuaginta-Syntax*, éd. par A. Aejmelaeus, R. Sollamo, Helsinki,

1987, pp.28-39.

«Zurück zur Hebraismenfrage», dans D. Fraenkel, U. Quast, et J.W. Wevers (éds.), *Studien zur Septuaginta - Robert Hanhart zu Ehren* (MSU XX), Goettingen, 1990, pp. 35-51.

R. Sollamo, *Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint*, (AASF 19), Helsinki, 1979.

«The LXX Renderings of the Infinitive Absolute Used with a Paronymous Finite Verb in the Pentateuch», dans N. Fernández Marcos (éd.), *La Septuaginta en la investigacion contemporanea*, IOSCS V, Madrid, 1985, pp.101-113.

«The Koiné Background for the Repetition and Non-Repetition of the Possessive Pronoun in Co-Ordinate Items», dans : *Studien zur Septuaginta - Robert Hanhart zu Ehren* (MSU XX), éds. D. Fraenkel, U. Quast, et J.W. Wevers, Goettingen, 1990, pp.52-63.

E.A. Speiser, *Genesis. Introduction, Translation and Notes*, (Anchor Bible) Garden City, N.Y., 1964.

J. Spencer (éd.), *Linguistics and Style*, Oxford-London, 1964.

D. Sperber, «A Note on Hasmonean Coin-Legends. Heber and Rosh Heber.», dans : *PEQ*, 97, 1965, pp.85-93.

C. Spicq, «*ΥΠΟΜΟΝΗ* Patientia», dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 19, 1930, pp.95-106.

*Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire*, (OBO.22/1-2), Fribourg-Göttingen, 1978.

*Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire. Supplément.* (OBO.22/3), Fribourg-Göttingen, 1982.

L. Spitzer, *Études de style*, précédé de *Leo Spitzer et la lecture stylistique* de J. Starobinski, Paris, 1970.

M. Sprengling et W.C. Graham (éds.) *Barhebræus's Scholia on the Old Testament. Part I: Genesis - II Samuel* (The University of Chicago Oriental Institute Publications, XIII), Chicago, 1931.

F. Staal, «Oriental Ideas on the Origin of Language», *JAOS* 99, 1979, pp.1-14.

W.E. Staples, «The Hebrew of the Septuagint», dans *AJSL* 1927-28, pp.6-30.

J. Starobinski (éd.), *Les Anagrammes de Ferdinand de Saussure : textes inédits*, Paris, 1964.

«Les mots sous les mots : textes inédits des Cahiers d'anagrammes de F. de Saussure», dans *To Honour Roman Jakobson*, La Haye-Paris, 1967, pp.1906-1917.  
Z. Stefanovic, *The Aramaic of Daniel in the Light of Old Aramaic* (JSOTS 129), 1992.

G. Steiner, *After Babel*, Oxford, <sup>2</sup>1992.

A. Steinschneider, *Die fremdsprechigen Elemente im Neuhebräischen und ihre Benutzung für die Linguistik*, Prague, 1845.

H. Steintal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, I-II, Berlin, <sup>2</sup>1890 (reimp. Hildesheim 1961)

H. Steneker, *ΠΕΡΙΘΟΥΣ ΔΗΜΟΥΡΓΙΑ* *Observation sur la fonction du style dans le Protréptique de Clément d'Alexandrie*, Nimègue, 1967.

B. Stolberg (Stolbergius), *Exercitationum græcæ linguæ tractatus, de solæcismis et barbarismis græcæ Novi Fæderis dictioni falso tributis, ut et de cilicis aliisque a D. Paulo nove usurpatis*, Frankfort-Leipzig (Apud J.C. Wohlfart / Bibliop.), 1688.

J.C. Stoll (Stollius), *ΠΑΡΑΛΗΛΕΙΣΜΟΣ* *Novi Fæderis et Polybii ratione dictionis..*, Wittenberg (Ex officina Schroederiana), 1725

J.G. Straube, *Disputatio philologica de emphasi Græcæ Linguæ Novi Testamenti*, Leipzig (typis Immanuelis Titii), 1698

W. Strzelecki, «Die lateinischen Buchstabennamen und ihre Geschichte», dans *Das Altertum* 4, 1958, pp.28-29.

T. Suarez-Nani, *Connaissance et langage des anges* (Études de philosophie médiévale, 85), Paris, 2002.

J. Sumpf, *Introduction à la stylistique du français*, Paris, 1971.

H.B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1900.

*Cambridge Biblical Essays*, Londres, 1909.

P. Swiggers, «L'Histoire de la grammaire Hébraïque jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle.», *Orientalia Lovaniensia Periodica* 10, 1979, pp.183-193.

*Histoire de la pensée linguistique. Analyse de langage et réflexion linguistique dans la culture occidentale de l'Antiquité au XIX<sup>e</sup> siècle* (Linguistique nouvelle), Paris, 1997.

P. Swiggers et A. Wouters, «Langues, situations linguistiques et réflexions sur le langage dans l'Antiquité.», dans P. Swiggers, A. Wouters (éds.), *Le langage dans l'Antiquité*, (La Pensée linguistique, 3) Leuven, 1990, pp.10-46.

D. Tabachovitz, *Études sur le grec de la Basse Époque*, Upsal-Leipzig, 1943.

A. Tabouret-Keller *et al.* (éds.), *Vernacular Literacy. A Re-Evaluation* (Oxford Studies in Anthropological Linguistics), Oxford, 1997.

S. Talmon, «The Ancient Hebrew Alphabet and Biblical Text Criticism», dans P. Casetti *et al.* (éds.), *Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes à l'occasion de son 60<sup>e</sup> anniversaire* (OBO, 38), Fribourg - Göttingen, 1981, pp.497-530.

I. Tamba-Mecz, *Le sens figuré*, Paris, 1981.

R. Taubenschlag, «The Interpreters in the Papyri.», dans : *Charisteria Th. Sinko*, Varsovie, 1951, pp.361-363.

*The Law of Graeco-Roman Egypt in the light of the Papyri. 332 B.C.- 440 A.D.*, Varsovie, 1955.

R.B. Ter Haar Romeny, *A Syrian in Greek Dress. The Use of Greek, Hebrew and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis* (Traditio Exegetica Graeca), Louvain, 1997.

H.St.J. Thackeray, *Some Aspects of the Greek Old Testament*, Londres, 1927.

«Renderings of the Infinitive Absolute in the LXX», *JTS* 9, 1908, pp.597-601.

C. Theodoridis (éd.), *Die Fragmente des Grammatikers Philoxenos* (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker, 2), Berlin-New York, 1976.

H.G.J. Thiersch (Thierschius), *De Pentateuchi versione Alexandrina libri tres*, Erlangen, 1840.

S. Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax* (SNTS Monograph Series, 52), Cambridge, 1985. (rec. G. Mussies, dans *Filologia Neotestamentaria*, 4, Vol. II, Novembre 1989, pp.207-212.)

Y. Thorion, «The Use of Prepositions in 1Q Serek», *RQ* 39, 1981, pp.405-433.

T. Thorion-Vardi, «The Personal Pronoun 't' as a Syntactical Guide in the Temple Scroll and in the Masoretic Text», *RQ* 47, 1986, pp.421ss.

«'t' nominativi in the Qumran Literature ?», *ibid*, p.423ss.

A. Thumb, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der Koine*, Strasbourg, 1901.

T. Todorov, «Les études du style, bibliographie sélective», dans *Poétique* 2, 1970,

pp.224-232.

«Le discours de la magie», dans *Les genres du discours* (Collection poétique), Paris, 1978, pp.246-282.

I. Toth, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria...* (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, 56), Milan, 1997.

E. Tov, «Three Dimensions of the LXX Words», dans *RB*, 83, 1976, pp. 529-44.

«Loan Words, Homophony and Transliterations in the Septuagint», dans *Biblica* 60, 1979, pp.216-236, repris dans *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (S.V.T, LXXII), Leyde-Cologne, 1999, pp.165-182.

«The Impact of the LXX Translation of the Pentateuch on the Translation of other Books», dans : *Mélanges Dominique Barthelemy. Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire*, éd. P. Casetti, O. Keel et A. Schenker, Fribourg-Göttingen, 1981, pp.577-591.

*The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jérusalem, 1981.

«The Rabbinic Tradition concerning the Alterations Inserted into the Greek Pentateuch and their Relation to the Original Text of the LXX.», dans *JSJ*, 15, 1984, pp.65-89.

«Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text ?», dans A. Pietersma et C. Cox (éd.), *De Septuaginta. Studies in Honour of John William Wevers on his sixty-fifth birthday*, Mississauga, Ontario, 1984, pp.53-70.

«The Nature and Study of the Translation technique of the LXX in the Past and Present», dans : *VI Congress of the IOSCS, Jerusalem 1986*. (SCS 23), éd. C.E. Cox, Atlanta, 1987.

«The Septuagint», dans M.J. Mulder (éd.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. (CRIANT II.1), Amsterdam, 1988, pp.161-188.

«Greek Words and Hebrew Meanings», dans *Melbourne Symposium on Septuagint Lexicography*, éd. T. Muraoka (SCS, 28), Atlanta, Georgia, 1990, pp. 83-126.

«Renderings of Combinations of the Infinitive Absolute and Finite Verbs in the Septuagint - their Nature and Distribution», dans D. Fraenkel et al. (éd.), *Studien zur Septuaginta - Robert Hanhart zu Ehren* (Mitteilungen der Septuaginta Unternehmung, XX), Göttingen, 1990, pp.64-73, repris dans E. Tov, *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (Sup. V.T, 72), Leyde-Cologne, 1999, pp.257-269.

*The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (Sup.

V.T, 72), Leyde-Cologne, 1999.

S. Trenkner, *Le style καὶ dans le récit attique oral* (Cahiers de l'Institut d'Études Polonaises en Belgique, I), Bruxelles, 1948.

K. Treu, «Die Bedeutung des Griechischen für die Juden im Römischen Reich», dans *Kairos* 15, 1973, pp. 123-138.

A. Trosborg (éd.), *Text Typology and Translation* (Benjamin's Translation Library, 26), Amsterdam-Philadelphie, 1997.

H. Tur-Sinaï (Torczyner), «The Origin of the Alphabet», dans *JQR*, vol. 41, 1950-51, pp.83-109, 159-179 et 277-301.

N. Turner, «The Preposition ἐν in the New Testament», dans *Bible Translator*, vol.10, 3, 1959.

C. Uehlinger, *Weltreich und «eine Rede». Eine neue Deutung der sogenannten Turmbau erzählung (Gen 11, 1-9)* (OBO 101), Fribourg-Göttingen, 1990.

Università di Genova, Facoltà di lettere, *Il bilinguismo degli antichi* (Pubblicazioni di D.Ar.Fi.Cl.Et, Nuova Serie, 134), Gênes, 1991.

J. Usserius, *De græca Septuaginta interpretum versione syntagma...*, Londres (apud Johannem Crook : sub insigni navis in Cœmeterio Paulino), 1655.

J.C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (Harvard Semitic Monographs, 14), Missoula, 1977.

J.C. VanderKam (éd.), *The Book of Jubilees* (CSCO 510-511 : Scriptorum Æthiopici, 87-88), Louvain, 1989.

V.F. Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis* (American Studies in Papyrology, 12), Toronto, 1972.

N. Várkonyi, *Az írás története*, Budapest, 1943.

F. Vattioni, *Ecclesiastico*, Naples, 1968.

«La lessicografia dei LXX nei papiri», *Studia Papyrologica* 19, 1980, pp.39-59.

M. Vegetti, *Dans l'ombre de Thoth. Dynamique de l'écriture*, Lille, 1988.

G. Veltri, «L'ispirazione della LXX tra legenda e teologia. Del racconto di Aristeia alla 'veritas hebraica' di Girolamo». *Laurentianum* 27, 1986, p.3-71.

J. Vergote, «Grec biblique», dans *SDB*, t.3, cc.1323-1344.



«Clément d'Alexandrie et l'écriture égyptienne ; essai d'interprétation de Stromates V 4, 20-21» dans *Le Muséon* 52 (1939), pp.199-221.

G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leyde, 1961.

Compte rendu des *Devanciers d'Aquila* de D. Barthélemy, *JSS* 11, 1966, p.263.

P. Vernus, «Name», dans *Lexikon der Ägyptologie* t.III, Wiesbaden, 1980, pp.320-326.

C.H.M. Versteegh, *Greek Elements in Arab Linguistic Thinking*, Leyde, 1977.

A. Viciano, «Das formale Verfahren der antiochenischen Schriftauslegung. Ein Forschungsüberblick,» dans *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik. Mélanges Ernst Dassmann* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 23), Münster, 1996, pp.370-405.

B.L. Visotzky, «Jots and Tittles: On Scriptural Interpretation in Rabbinic and Patristic Literatures», *Prooftexts* VIII, 1988, pp.257-69.

J. Viteau, *Etude sur le grec du Nouveau Testament comparé avec celui des Septante : sujet, complément et attribut*, I-II, Paris, 1896.

A. Voitila, *Présent et imparfait de l'indicatif dans le Pentateuque grec. Une étude sur la syntaxe de traduction* (Publications de la Société d'Exégèse de Finlande, 79), Helsinki-Göttingen, 2001.

I. Vossius, *De Septuaginta interpretibus eorumque translatione et chronologia dissertationes*, La Haye (ex typographia Adriani Vlacq), 1661.

J.-M. Vosté et C. Van den Eynde (éds.), *Commentaire d'Iso'dad de Merve sur l'Ancien Testament : I. Genèse* (CSCO, 126 : Scriptores syri, 67), Louvain, 1950.

C.W. Votaw, *The Use of the Infinitive in Biblical Greek*, Chicago, 1896.

Th.C. Vriezen, «Bemerkungen zu Genesis 12:1-7.» dans *Symbolae biblicae et mesopotamicae dedicatae F.M.J. de Liagre Böhl*, éd. par M.A. Beek et al, Leyde, 1973, pp.380-392.

P. Vulliaud, *Le Cantique d'après la tradition juive*, Paris, 1925.

*La clé traditionnelle des Évangiles*, Paris, 1936 (reimp.1978).

B-Z. Wacholder, *Eupolemus: A Study of Judaeo-Greek Literature*, Philadelphie, 1974.

N.M. Waldman, *The Recent Study of Hebrew. A Survey of the Literature with Selected Bibliography*, Cincinnati, 1989.

B. van de Walle et J. Vergote, «Traduction des *Hieroglyphica* d'Horapollon» dans *Chronique d'Égypte* 3, 1943, pp.38-89 et 44, 1947, pp.251-259.

E.A. Wallis Budge (éd.), *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj ... translated from the Syriac*, I-II, Londres, 1932.

K. Walter, *Hebräische Wortkunde*, Berlin, 1931.

N. Walter, *Der Torausleger Aristobulos* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altkristlichen Literatur, 86), Berlin, 1964.

P. Walters (éd. par D.W. Gooding), *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation*, Cambridge, 1973

R.R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Londres, 1949.

J.M. Watt, «The Current Landscape of Diglossia Studies: The Diglossic Continuum in First-Century Palestine», dans S.E. Porter (éd.), *Diglossia and Other Topics in New Testament Linguistics* (JSNT Sup. 193 : Studies in New Testament Greek 6), Sheffield, 2000, pp.18-36.

C.F. Weber, *Dissertatio de latine scriptis quae Graeci veteres in linguam suam transtulerunt*, Kassel, 1852.

B. Weiske, *Pleonasmi graeci sive commentarius de vocibus quae in sermone graeco abundare dicuntur*, Leipzig, 1807.

D. Weissert, «Alexandrian Analogical Word-Analysis and Septuagint Translation Techniques.» dans *Textus*, vol. VIII, Jérusalem, 1973, pp.31-44.

C.B. Welles, *Royal Correspondence in the Hellenistic period. A Study in Greek Epigraphy*, Londres, 1934 (<sup>2</sup>Chicago, 1974),

J. W. Welch (éd.), *Chiasmus in Antiquity. Structures, Analyses, Exegesis*, Hildesheim, 1981.

C. Wendel, «Zum Hieroglyphenbuche Chairemons», *Hermes* 75 (1940), pp.227-229.

G.J. Wenham, Genesis 1-15, (Word Biblical Commentary, 1) Waco, Texas, 1987.

E. Werner, «The Church Fathers and Hebrew Psalmody», *Review of Religions* 5, 1943, p.340.

S. West, «The Greek Version of the Legend of Tefnut», *JEA* 55, 1969, pp. 161-83.

C. Westermann, *Genesis 12-36. A Commentary*, (traduction anglaise) Londres, 1985.

J.W. Wevers, *Notes on the Greek text of Genesis*, (SCS 35), Atlanta, 1993.

«Aram and Aramaean in the Septuagint», dans P.M. Michèle Daviau *et al.* (éds.), *The World of the Arameans I. Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion* (JSOT Sup. 324), Sheffield, 2001, pp.237-251.

P. Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius* (Oxford Theological Monographs), Oxford, 1994.

D.N. Wigtil, «The Independent Value of Ancient Religious Translations», dans W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt .., II, Principat, 16.3, Religion ..*, Berlin-New York, 1986, pp.2052-2066.

M. Wilcox, *The Semitisms of Acts*, Oxford, 1965.

H.G.M. Williamson, «Isaiah 1:11 and the Septuagint of Isaiah.», dans *Understanding Poets and Prophets. Essays in Honour of George Wishart Anderson*, éd. A. Graeme Auld. (JSOT Sup. Series 152), Sheffield, 1993, pp.401-411.

R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leyde, 1970.

G.B. Winer, *Grammatik des neutestamentliches Sprachidioms als sichere Grundlage der neutestamentliche Exegese*, Leipzig, 1822. (traduction anglaise par W.F. Moulton, *A Treatise on the Grammar of the New Testament Greek*, .., Édimbourg, 31882J.

H.A. Winkler, «Die Aleph-Beth-Regel», dans R. Paret (éd.) *Orientalische Studien Enno Littmann zu Seinem 60. Geburtstag am 16 September 1935*, Leyde, 1935.

D. Winston, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 43), Garden City, 1979, pp.14-18.

«Aspects of Philo's Linguistic Theory», dans D.T. Runia, D.M. Hay et D. Winston (éds.), *Heirs to the Septuagint. Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity. Festschrift for Earle Hilgert* (The Studia Philonica Annual, Studies in Hellenistic Judaism, Vol. III), Atlanta, 1991, pp.109-125.

D. Winton Thomas, «A Consideration of Some Unusual Ways of Expressing the Superlative in Hebrew», *Vetus Testamentum*, III, 1953, pp.209-224.

«Some Further Remarks on Unusual Ways of Expressing the Superlative in Hebrew», *Vetus Testamentum*, XVIII, 1968, pp.120-124.

M.O. Wise, «Accidents and Accidence» dans *Thunder in Gemini* (JSPS 15), Sheffield, 1994, pp. 103-151.

J. Wisse, «Greeks, Romans and the Rise of Atticism», dans D.M. Schenkeveld, *Greek Literary Theory after Aristotle*, 1995, p.65-82.

H.D. Woodhead, *Etymologizing in Greek Literature from Homer to Philo Judaeus*, Toronto, 1928.

J.C. Wolf, *Curae philologicae et criticae ...*, I-V, Hambourg, 1733-35.

C.K. Wong, «Philo's use of Chaldaioi», *The Studia Philonica Annual*, 4, 1992, pp.1-14.

A.S. van der Woude, «Die Doppelsprachigkeit des Buches Daniel», dans A.S. van der Woude (éd.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (Bibliotheca Ephemeridum Teologiarum Lovaniensium, 106), Louvain, 1993, pp.3-12.

A. Wouters, *The grammatical Papyri from Graeco-Roman Egypt. Contributions to the study of the 'Ars grammatica' in Antiquity*, Bruxelles, 1979

J. Wowerius, *Syntagma de graeca et latina Bibliorum interpretatione..*, Hambourg (apud Michaellem Heringium), 1618 ;

F. Wutz, *Onomastica Sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des Hl. Hieronymus, I-II* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 41), Leipzig, 1914-15.

*Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronimus.* (BWAT 9), Lieferung 2, Stuttgart 1933.

B. Wyss, «Photios über den Stil der Paulus», *Museum Helveticum* 12, 1955, pp.236-251.

Y. Yadin et al. (éds.), *Masada I. The Yigaelyadin Excavations 1963-1965. Final Reports. The Aramaic and Hebrew Ostraca and Jar Inscriptions from Masada..*, Jérusalem, 1989.

F.M. Young, «The Rhetorical Schools and their influence on Patristic Exegesis», dans R. Williams (éd.), *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge, 1989, pp.182-99.

I. Young, *Diversity in Pre-Exilic Hebrew* (Forschungen zum Alten Testament, 5), Tübingen, 1993.

C. Zaccagnini, «Calchi semantici e persistenze istituzionali : a proposito di 'torri' nel Vicino Oriente Antico», dans Università di Roma, Istituto di studi del Vicino Oriente, *Vicino Oriente III, 1980, Atti sel seminario di studi su bilinguismo e traduzione nell'Antico Oriente*, Roma, 20-22 marzo 1980, Rome, 1980, pp.139-151.

Y. Zakovitch, «The Exodus from Ur of the Chaldeans: A Chapter in Literary Archeology,» dans R. Chazan et al. (éds.), *Ki Baruch Hu. Ancient Near Eastern, Biblical and Judaic Studies in Honour of Baruch A. Levine*, Winona Lake, 1999, pp.429-439.

E. Zeller, «Die Hieroglyphiker Chäremón und Horapollon», dans Hermes 11 (1876), pp.430-433.

M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, Rome, 1966.

J. Ziegler, «Die Wiedergabe der nota accusativi 'et, 'aet mit σύν,» ZAW 100 (1988 Supp), pp.222-233

H. Zilliacus, «Zur stilistischen Umarbeitungstechnik des Symeon Metaphrastes», Byzantinische Zeitschrift 38, 1938, pp.333-350.

G. Zuntz, «Aristeas Studies I : 'The Seven Banquets', JSS I, 1959, pp.21-36 ; «Aristeas Studies II : Aristeas on the Translation of the Torah», JSS IV, 1959, p.117.

## Abréviations

## 1. Générales

AG	W.F. Arndt, F.W. Gingrich, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and the Early Christian Literature.</i> , Chicago, 1957.
AJ	Flavius Josèphe, <i>Antiquitates Judaicae</i> .
b	Bavli
BDB	F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament.</i> , Oxford, 1907.
BJ	La Bible de Jérusalem
IOSCS	International Organization for Septuagint and Cognate Studies.
K-B	L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, <i>Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament.</i> , I-IV, Leipzig, 1967-91.
LSJ	H.G. Liddell, R. Scott & H.S. Jones, <i>A Greek-English Lexicon.</i> , 9e édition, Oxford, 1961.
LXX	La Septante
M.H.T.	J.H. Moulton, W.F. Howard et N. Turner, <i>A Grammar of New Testament Greek.</i> I-III, Edimbourg, 1906-1963.
Ms	version manuscript
PGM	K. Preisendanz et al.,- A. Henrichs (éds.), <i>Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri</i> , 2 vols., [Teubner], Stuttgart, <sup>2</sup> 1973-74.
PG	Patrologia Græca.
PL	Patrologia Latina.
RE	Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der Klassiker Altertumswissenschaft...
TM	Le texte massorétique.
TOB	Traduction Œcumenique de la Bible.
Tg.	Targum
TgJon.	Targum (Pseudo-)Jonathan
TgNeof.	Targum Neophyti
TgO.	Targum Onkelos
Th.	Théodotion
TWAT	G.J. Botterweck, H. Ringgren (éds.), <i>Theologisches Woerterbuch zum Alten Testament</i> , vol I -, Stuttgart, 1970 -
TWNT	G. Kittel, G. Friedrich (éds.), <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , 10 vols., [traduction anglaise]., Grand Rapids, 1964-1976.
y	Yerushalmi

## 2. Périodiques et collections

AASF	Annales Academiae Scientiarum Fennicae.
AfO	Archiv für Orientforschung.
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AJT	American Journal of Theology.
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte.

BIFAO	Bulletin de l'Institut français de l'archéologie orientale.
BetM	Beit Miqra.
BZ	Biblische Zeitschrift.
BZAW	Beihefte zur ZAW.
BZNW	Beihefte zur ZNW.
BWAT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament.
CC	Corpus Christianorum.
CCSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
CPG	Clavis Patrum Graecorum.
CUF	Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé
DJD	Discoveries in the Judean Desert.
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
ETR	Études Théologiques et Religieuses.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament.
HUCA	Hebrew Union College Annual.
IOMS	International Organization for Massoretic Studies.
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JEA	Journal of Egyptian Archeology.
JJS	Journal of Jewish Studies.
JNES	Journal of Near Eastern Studies.
JNSL	Journal of Northwest Semitic Languages.
JQR	Jewish Quarterly Review.
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period.
JSNT	Journal for the Study of the New Testament.
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament.
JSOTS	Journal for the Study of the Old Testament, Supplement.
JSPS	Journal for the Study of the Pseudepigrapha.
JSS	Journal of Semitic Studies.
JTS	Journal of Theological Studies.
MSU	Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens
NT	Novum Testamentum.
NTS	Supplements to Novum Testamentum.
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis.
PEQ	Palestine Exploration Quarterly.
REA	Revue des études anciennes.
REG	Revue des Études Grecques
RHPR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses.
RQ	Revue de Qumrân.
R.Th.L.	Revue théologique de Louvain.
SBL	Society for Biblical Literature.
SBLSCS	Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies.
SC	Sources chrétiennes.
Sc. Eccl.	Sciences ecclésiastiques.
SCS	Septuagint and Cognate Studies.
SCSS	Septuagint and Cognate Studies Series.

SDB	Supplément au Dictionnaire de la Bible.
SNTS	Society for New Testament Studies
SVT	Supplements to Vetus Testamentum.
UF	Ugarit-Forschungen.
VT	Vetus Testamentum.
VTs	SVT.
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.
ZPE	Zeitschrift für die Papyrologie und Epigraphik.



## Index des citations bibliques

### Ancien Testament

#### Genèse

1:2 - 99, 99n.	11:1-9 - 28
1:3 - 210	11:27 - 28, 41
1:3ff. - 28	11:31 - 28, 41
2:17 - 196	12:1ff. - 28, 41, 42
1:27 - 158	12:3 - 182
2:19-20 - 28	14:10 - 190
2:23 - 28	15:1 - 115
3:1ff. - 43n.	15:13 - 195
3:15 - 118	17:6 - 191
3:24 - 62	18:12 - 63
4:1 - 7	18:19 - 168
4:23-24 - 220	19:24 - 158, 159,
6:3 - 174	159n.
6:13 - 176	22:12 - 213
6:19 - 191	22:17 - 194
6:20 - 191	23:6 - 158n.
7:2 - 191	25:26 - 160, 161
7:3 - 191	27:36 - 160, 161
7:9 - 191	29:15 - 183, 186
7:15 - 191	31:47 - 29, 29n.,
7:19 - 190n., 191	61n.
11:1 - 28n., 43n.,	40:6 - 190n.
46n., 98, 122,	42:23 - 8
122n.	45:24 - 63
11:6 - 46n.	49:9 - 176, 177,
11:7 - 160, 163,	178, 199, 200
164	49:17 - 200

#### Exode

1:7 - 191	15 - 213
2:2 - 169	15:1 - 213
3:7 - 195	15:14 - 63, 206
8:10(14) - 190	15:15 - 206, 209
9:28 - 158n.	15:16 - 209, 210
12:11 - 37n., 62	16:21 - 190
12:19 - 37n., 62	16:23 - 37n., 62
12:21- 37n., 62	16:25 - 37n., 62
12:27 - 37n., 62	16:31 - 62
12:43 - 37n., 62	16:33 - 62
12:48 - 37n., 62	16:35 - 62

17:14 - 166  
 18:20 - 168  
 20:10 - 37n., 62  
 20:13 - 154  
 21:12 - 196  
 23:1 - 8n.  
 23:24 - 196  
 23:30 - 193  
 25:17-21 - 62  
 26:1 - 62  
 26:31 - 62  
 30:7 - 190, 190n.  
 31:13ff. - 37n., 62  
 31:18 - 29

32:15-16 - 29  
 32:19 - 29  
 34:1 - 29  
 34:1-28 - 54  
 34:4 - 29  
 34:25 - 37n., 62  
 34:27-28 - 29  
 35:2 - 37n., 62  
 36:3 - 190  
 37:3 - 62  
 37:5 - 62  
 37:6 - 62  
 38:6 - 62

### **Lévitique**

6:5 - 190  
 10:9 - 62  
 16:31 - 37n., 62  
 23:3ff. - 37n., 62

23:5 - 37n., 62  
 24:4 - 190n.  
 25:2ff. - 37n., 62  
 26:34ff. - 37n., 62

### **Nombres**

3:8 - 190n.  
 4:6 - 37n., 62  
 4:10 - 37n., 62  
 5:11-31 - 150, 151  
 5:27-28 - 150  
 6:3 - 62  
 8:16 - 190n.  
 9:2 - 37n., 62

9:10 - 190  
 11:6-9 - 62  
 13:33 - 198n.  
 14:28 - 166  
 28:7 - 62  
 28:16 - 37n., 62  
 33:3 - 37n., 62

### **Deutéronome**

5:14 - 37n., 62  
 5:18 - 154  
 5:33 - 168  
 7:13 - 72  
 7:22 - 193  
 8:3 - 62  
 8:5 - 155  
 8:6 - 168  
 8:16 - 62  
 10:12 - 168

11:22 - 168  
 14:26 - 62  
 16:1ff. - 37n., 62  
 19:9 - 168  
 21:1-9 - 148  
 22:23-29 - 152  
 26:17 - 168  
 28:4 - 72  
 28:18 - 72  
 28:51 - 72

29:6 - 62  
 29:28 - 126n.  
 32 - 213, 214, 216

32:6 - 155  
 33:10 - 212

## **Josué**

5:11-12 - 62

## **Juges**

5 - 213	18:14 - 62
13:4 - 62	18:18 - 62
13:7 - 62	18:20 - 62
13:14 - 62	19:27 - 190n.
17:5 - 62	

## **I Règnes (I Samuel)**

8:2 - 155	15:23 - 62
8:21 - 166	15:35 - 201
9:1 - 155	20:2,13 - 166
9:15 - 166	22:8,17 - 166

## **II Règnes (II Samuel)**

5 - 71, 80	13:4 - 190
5:1-2 - 174	19:12 - 174
7:27 - 166	19:13 - 174
12:3 - 198n.	19:14 - 174

## **III Règnes (I Rois)**

5:13 - 84n., 143n.	18:3 - 155
--------------------	------------

## **IV Règnes (II Rois)**

3:16 - 190	18:27-28 - 29
17:29 - 190	19:28 - 63

## **I Chroniques**

21:24 - 179n.

**II Chroniques**

13:20-21 - 155

32:18 - 29

**II Esdras (TM Ezra et Néhémie)**

2:58 - 62

9:13 - 198n.

4:8-6:18 - 61n.

17:2 - 197

7:12-26 - 61n.

23:24 - 29

**Esther***le colophon grec* - 32n.**Judith**

3:8 - 164

5:6-7 - 41n.

4:2 - 191

**I Maccabées**

3:56 - 152

**II Maccabées**

7:21, 27 - 48n.

**IV Maccabées**

6:9 - 171

15:32 - 171

7:22 - 171

16:8 - 171

9:6,22 - 260

16:15 - 48

12:7 - 48

**Psaumes (numérotation du TM)**

1:1 - 167, 246

5:2 - 211, 212,

1:4 - 226-227

217

2:4 - 186

5:11 - 210

3:6 - 204, 211,

6:7 - 139, 203-

212, 216, 243

204, 250

4:5 - 63

6:8 - 203

4:9 - 178

8:2 - 186, 197-198

- 8:4 - 186, 204  
 8:5 - 176, 178  
 8:9 - 186  
 8:10 - 197  
 9:4 - 204, 251  
 9:10 - 252  
 9:18 - 210  
 9:20 - 210  
 9:21 - 210  
 10:2-3 - 224  
 10:4 - 204, 208  
 10:12-16 - 223,  
 252  
 11:2 - 201  
 11:5 - 183, 185  
 11:6 - 149, 150  
 11:15 - 204  
 13:6 - 74n.  
 14:1 - 227  
 16:4 - 120n.,  
 135n.  
 17:6 - 166  
 17:14 - 168, 169,  
 206, 251  
 18 - 213  
 18:4 - 204, 250  
 18:7 - 204, 250  
 18:18 - 204, 250  
 18:20 - 204, 250  
 18:24 - 204, 250  
 18:30 - 181  
 19:2 - 187, 187n.,  
 189  
 21:2 - 204, 250  
 21:7 - 204  
 21:13 - 223-224  
 21:9-14 - 223,  
 224, 253  
 21:14 - 252  
 25:12 - 208  
 26:1 - 178, 205,  
 208, 251  
 26:6 - 148, 149  
 27:5 - 168, 169  
 27:6 - 103, 206-  
 207, 251, 252  
 27:14 - 170, 171  
 28:1 - 199  
 29:4 - 178  
 29:8 - 101, 102n.  
 30 - 213  
 30:3 - 205, 254  
 30:6 - 205  
 30:7 - 228  
 31:19 - 210  
 31:20 - 168-169,  
 198  
 31:21 - 168-169,  
 250  
 32:3 - 99  
 32:3-4 - 225  
 32:4 - 200, 202n.  
 32:6 - 103, 184n.,  
 185n.  
 33:6 - 186, 187  
 33:7 - 201, 201n.  
 33:8 - 210  
 36:7 - 158, 159,  
 160  
 36:13 - 204  
 37:13 - 205, 208  
 37:34 - 170  
 38:15 - 218  
 39:6 - 185  
 39:7 - 103, 183-  
 185  
 39:8 - 170, 171,  
 173  
 39:11-12 - 252  
 40:2 - 173, 194,  
 195  
 40:3 - 139, 199,  
 200  
 40:4 - 204  
 40:5 - 64  
 40:11 - 217, 252  
 41:10 - 163, 163n.  
 43:3 - 252  
 45 - 213  
 45:3 - 103  
 45:6 - 158  
 45:7-8 - 159  
 45:11ff. - 151  
 45:18 - 120n., 135n.

- 46:3 - 178, 180,  
 182  
 46:6 - 190  
 47:6 - 178  
 47:10 - 206, 251  
 48 - 213  
 49:3 - 211, 212  
 49:6 - 138, 160,  
 163n.  
 49:16 - 184n., 185  
 49:19 - 99  
 50:6 - 186  
 50:1 - 211-212,  
 216, 243  
 50:20 - 218  
 51:7 - 184, 211,  
 212  
 51:8 - 182, 183  
 53:2 - 227-228  
 54:6 - 184n.  
 55 - 206  
 55:8 - 184n.  
 55:11 - 208  
 55:17 - 139, 205-  
 206  
 55:17-19 - 206  
 55:21 - 201  
 56 - 100, 207  
 56:1 - 207  
 56:6-8 - 207  
 56:7 - 136, 139,  
 141, 160, 163,  
 207-208, 218  
 56:13 - 181n.  
 57:2 - 74n., 103,  
 201-202  
 57:5 - 165  
 57:11 - 217n., 218  
 58:7 - 252  
 58:11 - 148, 149  
 59:2 - 218  
 59:8 - 180, 184n.,  
 205, 208, 251  
 60:12 - 182  
 62:5 - 103, 184n.,  
 185  
 64:4 - 201  
 64:6 - 227-228  
 66:6 - 203  
 66:12 - 199, 200n.  
 66:13 - 178, 180  
 67:2 - 202n.  
 68:9 - 186  
 68:14 - 201  
 68:19 - 183, 185  
 68:22 - 103, 184n.  
 68:24 - 160, 163,  
 164, 165n.  
 69:21 - 170, 171  
 69:27-29 - 209  
 69:29 - 209  
 71:18 - 103, 202n.  
 71:22 - 186  
 72:1 - 217n.  
 73:1 - 197-198,  
 244  
 73:13 - 148, 149  
 73:25 - 217n., 218  
 74:8 - 228  
 75:8-9 - 149  
 76:8 - 138  
 77:11 - 99n.  
 77:18 - 183, 186  
 77:24 - 62  
 78:38 - 205, 251  
 78:39 - 174, 250,  
 251  
 78:61 - 218n.  
 78:67 - 218n.  
 79:2 - 174, 217n.,  
 218  
 80:1 - 62  
 81:6 - 29, 29n.,  
 53, 55, 55n., 160,  
 164  
 82:1 - 159  
 83:5 - 227-228  
 83:13 - 228  
 87:5 - 190  
 89 - 155  
 89:10-14 - 223,  
 253  
 89:27 - 155n.  
 92:6 - 198, 198n.  
 94:3-5 - 207,

94:4 - 207, 208,  
211, 212, 216, 218,  
243  
94:8 - 181n.  
94:22 - 211-212  
99:1 - 62-63  
99:6 - 217  
103:13 - 155  
104:4 - 199,  
200n., 211, 212  
104:8 - 199, 201  
104:24 - 198n.  
104:33 - 226-227  
110:1 - 103, 159,  
159n., 201-202,  
202n.  
116:4 - 149  
116:7 - 74n.  
118:16 - 138  
118:18 - 194  
119 - 65n., 95,  
95n., 214, 216

119:1 - 95, 166,  
167, 168n., 216  
119:11 - 168, 169  
119:18 - 125,  
125n.  
119:175 - 217  
120:1 - 226-227  
126:1 - 197-198,  
244  
130:1 - 226-227  
137 - 102n.  
139:17 - 58, 58n.  
140:14 - 103,  
184n.  
141:1 - 217  
143:7 - 199  
144:5 - 186  
146:2 - 226n.  
148:1 - 139, 186  
148:4 - 186, 187,  
187n.

### Proverbes

3:19 - 186  
4:5-9 - 152  
4:10 - 167n.  
8:10 - 109n.

8:26 - 186  
17:4 - 76  
22:25 - 72  
29:9 - 63

### Ecclésiaste

3:17 - 183

4:2 - 63

### Cantique des cantiques

3:6 - 100

### Job

1:16 - 158n.  
10:4 - 175n.

12:6 - 63  
15:2 - 166

15:5 - 72  
35:11 - 72

36:31 - 76

### **Sagesse de Salomon**

1-5 - 219  
6-12 - 219  
7:18 - 122n.  
8:16-18 - 152

12:18 - 219  
12:19 - 219  
19:22 - 219

### **Siracide**

*Prologue*  
4-5 - 30  
15-26 - 93  
24-25 - 30  
21 - 31  
22 - 31  
24-26 - 31

27-28 - 30  
29 - 30  
30ff. - 31  
13:1 - 199  
23:17 - 175n.  
43:23-25 - 219  
45:2 - 199

### **Osée**

2:4ff. - 154  
2:17 - 97n.  
2:19 - 151  
2:21 - 151, 152  
2:22 - 152  
4:12 - 155n.

5:9 - 218, 218n.  
5:12 - 218  
6:9 - 166, 167  
9:12 - 174, 175  
10:12 - 201  
12:3-4 - 161

### **Joël**

1:19 - 200

### **Jonas**

2:7 - 209-210,  
209n.

3:2 - 81

### **Nahum**

1:12 - 8n



**Habacuc**

2:16 - 149

3:4 - 218n.

**Sophonie**

3:8 - 170

3:5 - 190

**Aggée**

1:5 - 167

**Zacharie**

2:7ff. - 44

12:12 - 190

**Malachie**

1:6 - 228

3:8 - 161n., 162n.

**Isaïe**

1:2 - 155

5 - 213

5:11 - 62

5:22 - 62

6:6 - 62

6:9ff. - 166

7:14 - 182, 183

11:1 - 200

11:6 - 200

14:1 - 62

24:9 - 62

28:7 - 62

28:19 - 190

29:9 - 62

36:11-13 - 29

38:14 - 203, 203n.

40:3 - 81

40:6 - 174

44:28 - 64

46:4 - 201-203,

202n.

47:10 - 228

48:6ff. - 166

50:1 - 154

50:4 - 160, 165,

190

51:17 - 149, 191

51:22 - 149

53:7 - 176-178

54:5-7 - 151

54:11 - 200

59:1 - 166

59:9 - 170

62:4-5 - 154

63:17 - 166-167,

168n.

65:20 - 103, 177

66:8 - 164

**Jérémie** (numérotation de la Septante)

2:2 - 151	9:9 - 214
3:8 - 154	10:11 - 61n.
3:9 - 155	13:15 - 212n.
4:18 - 166-167	13:22 - 163
5:7 - 154	14:8 - 170
5:8 - 200	31:9 - 155
9:1 - 154	32(25):15 - 149
9:4 - 161	

**Ézéchiël**

9:4-6 - 82	23:34 - 150
23 - 150, 154	23:43 - 155n.
23:32 - 149-150	41:22 - 144
23:33 - 149	

**Daniel**

1:4 - 30	4:16 - 198n.
2:4 - 30, 40, 57	7:5-8 - 245-247
2:26 - 30	7:13 - 198n.
2:35 - 198n.	7:28 - 30
3:2 - 45n.	8:13-14 - 44
3:4 - 164	11:3 - 154-196
4:10ff.- 44	

**Nouveau Testament****Matthieu**

1:25 - 7	14:1 - 8n.
3:2 - 187n.	16:4 - 154
4:17 - 187n.	20:22 - 149
4:24 - 8n.	22:1-14 - 152
5:18 - 75n., 78	24:6 - 8n.
5:19 - 187n.	24:13 - 170n.
5:22 - 49	25:1-13 - 152
6:9 - 187	26:29 - 18
6:10 - 187	26:39-42 - 149
7:6 - 126n.	27:6 - 49
9:15 - 152	27:24 - 148
10:22 - 170n., 173	27:46 - 49
12:39 - 154	

**Marc**

- |            |               |
|------------|---------------|
| 1:3 - 81   | 8:38 - 154    |
| 1:28 - 8n. | 10:51 - 49    |
| 2:19 - 152 | 13:7 - 8n.    |
| 5:41 - 49  | 13:13 - 170n. |
| 7:11 - 49  | 15:34 - 49    |
| 7:34 - 49  |               |

**Luc**

- |               |                |
|---------------|----------------|
| 5:34ff. - 152 | 12:35-38 - 152 |
| 8:54 - 49     | 16:8 - 13n.    |
| 9:44 - 18     | 21:19 - 173    |
| 11:2 - 155n.  |                |

**Jean**

- |                |                 |
|----------------|-----------------|
| 1:14 - 197     | 18:11 - 149     |
| 3:28-30 - 152  | 19:6 - 191, 192 |
| 5:2 - 61n.     | 19:13 - 61n.    |
| 7:38 - 200     | 19:17 - 61n.    |
| 14:6 - 168     | 20:16 - 49      |
| 16:23-24 - 108 |                 |

**Actes**

- |                     |                |
|---------------------|----------------|
| 2:1-13 - 46n., 47n. | 19:13-17 - 108 |
| 3:16 - 108          | 21:40 - 45, 50 |
| 4:13 - 116n.        | 22:2 - 45, 50  |
| 9:2 - 166, 167      | 22:4 - 167     |
| 10:46 - 5n.         | 24:14 - 167    |
| 17:28- 6n., 156     | 26:14 - 45, 49 |

**Romains**

- |                |               |
|----------------|---------------|
| 1:4 - 158, 159 | 10:3 - 170n.  |
| 3:12 - 18      | 11:14 - 174   |
| 8:15 - 157n.   | 12:12 - 170n. |
| 8:29 - 157     |               |

**I Corinthiens**

2:4 - 116	14:2-28 - 47
12:10 - 47	15:50 - 174
13:1 - 47	

**II Corinthiens**

3:13-14 - 98n.,	11:2 - 152
126	11:6 - 116
5:16 - 174	12:2 - 189

**Galates**

2:20 - 174	4:5 - 157n.
3:8-9 - 182	

**Éphésiens**

5:22-25- 152

**Philippiens**

2:9-10 - 108

**Colossiens**

1:15 - 157	1:18 - 157
------------	------------

**II Thessaloniens**

2:13 - 181

**II Timothée**

1:18 - 158

**Tite**

1:12 - 6n.

**Hébreux**

1:1 - 181

2:3 - 18

5:7 - 174

10:36 - 173

10:37 - 18

13:15 - 18

**Apocalypse**

5:9 - 45n., 179n.

7:9 - 45n.

14:8- 191

17:1-19:3 - 154

17:4 - 150n.

18:2 - 191

18:6 - 150n.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Lieferbare Bände

- Bd. 25/1a MICHAEL LATTKKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.
- Bd. 25/2 MICHAEL LATTKKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.
- Bd. 25/3 MICHAEL LATTKKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.
- Bd. 25/4 MICHAEL LATTKKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band IV. XII–284 Seiten. 1998.
- Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub*. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.
- Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.
- Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.
- Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.
- Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin*. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.
- Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.
- Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho*. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.
- Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9*. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.
- Bd. 145 HANS ULRICH STEYMAN: *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarbaddons*. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

- Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*. VIII–228 Seiten. 1995.
- Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*. I<sup>re</sup> partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. II<sup>e</sup> partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.
- Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse*. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.
- Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder*. Akten des «Symposiums zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.
- Bd. 151 DAVID A. WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt*. Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.
- Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque*. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.
- Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld*. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.
- Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch*. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.
- Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt*. 136 pages. 1997.
- Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik*. VIII–212 Seiten. 1997.
- Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres*. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.
- Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nebemia*. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.
- Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg*. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.
- Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.
- Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.
- Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor*. Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.
- Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder*. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.

- Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General*. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.
- Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas*. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.
- Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale*. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.
- Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*. XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.
- Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen*. Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.
- Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau*. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.
- Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yabweh Fighting from Heaven*. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.
- Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit*. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.
- Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49*. 408 pages. 1999.
- Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament*. Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.
- Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas*. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.
- Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*. XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.
- Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)*. Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25–29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.
- Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids*. Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.
- Bd. 177 JÜRG EGGELER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2–14*. The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII–156 pages. 2000.
- Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum*. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.
- Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique*. Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.
- Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*. XX–612 Seiten. 2001.
- Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis*. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.



- Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers*. Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.
- Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nebemias*. Zur literarischen Eigenart, traditions-geschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.
- Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II*. XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.
- Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebieten aller Länder*. Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.
- Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein*. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.
- Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere*. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.
- Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: *Erkenntnis als Problem*. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.
- Bd. 189 GEORG MEURER: *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*. VIII–442 Seiten. 2002.
- Bd. 190 MARIE MAUSSION: *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qobélet*. VIII–216 pages. 2003.
- Bd. 191 MARKUS WITTE / STEFAN ALKIER (Hrsg.): *Die Griechen und der Vordere Orient*. Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr. X–150 Seiten. 2003.
- Bd. 192 KLAUS KOENEN: *Bethel*. Geschichte, Kult und Theologie. X–270 Seiten. 2003.
- Bd. 193 FRIEDRICH JUNGE: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*. 304 Seiten. 2003.
- Bd. 194 JEAN-FRANÇOIS LEFEBVRE: *Le jubilé biblique*. Lv 25 – exégèse et théologie. XII–460 pages. 2003.
- Bd. 195 WOLFGANG WETTENGEL: *Die Erzählung von den beiden Brüdern*. Der Papyrus d'Orbigny und die Königsideologie der Ramessiden. VI–314 Seiten. 2003.
- Bd. 196 ANDREAS VONACH / GEORG FISCHER (Hrsg.): *Horizonte biblischer Texte*. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag. XII–328 Seiten. 2003.
- Bd. 197 BARBARA NEVLING PORTER: *Trees, Kings, and Politics*. XVI–124 pages. 2003.
- Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.
- Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.
- Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg*. XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.

- Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel*. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.
- Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen*. Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.
- Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (Ed.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1<sup>er</sup> décembre 2001. 432 pages. 2004.
- Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess*. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesheth, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.
- Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen*. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Ägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.
- Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit*. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.
- Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte*. Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.
- Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence*. Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.
- Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun*. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.
- Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (Eds.): *Crafts and Images in Contact*. Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. Ca. XL–375 pages, 50 plates. 2005.
- Bd. 211 ALEXIS LEONAS: *Recherches sur le langage de la Septante*. 360 pages. 2005.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: [www.unifr.ch/bif/obo/obo.html](http://www.unifr.ch/bif/obo/obo.html)

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

- Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS: *Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C.* 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.
- Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiba*. Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.
- Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.
- Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*. XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.
- Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette*. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.
- Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.
- Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ab*. Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.
- Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak*. Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.
- Bd. 16 SHUA AMORAI-STARK: *Wolfe Family Collection of Near Eastern Prehistoric Stamp Seals*. 216 pages. 1998.
- Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt*. From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorusssia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.
- Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordanien vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.
- Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente*. Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.
- Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*. XXII–496 pages, 66 Planches. 2001.
- Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdiyya 3*. Zur historischen Geographie von Idamaras zur Zeit der Archive von Mari<sub>2</sub> und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.
- Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz*. X–204 Seiten, 126 Seiten Tafeln inbegriffen. 2003.
- Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdiyya 4*. Vorbericht 1988-2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.

# Wissenschaftlich innovativ und prächtig ausgestattet



*Othmar Keel /  
Thomas Staubli*

**«Im Schatten  
Deiner Flügel»**  
Tiere in der Bibel  
und im Alten Orient

96 Seiten,  
4-farb. Illustrationen,  
broschiert,  
ISBN 3-7278-1358-X

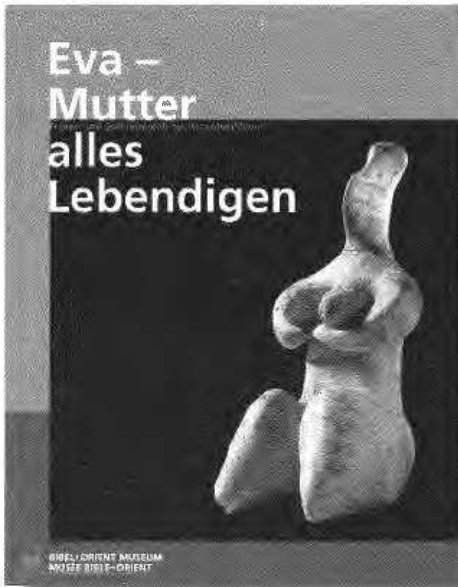


*Othmar Keel /  
Thomas Staubli*

**Les Animaux  
du 6<sup>ème</sup> jour**  
Les animaux  
dans la Bible et dans  
l'Orient ancien

104 pages, nombreuses photos  
et illustrations en couleur,  
ISBN 2-8271-0960-3

**ACADEMIC  
PRESS**  
**FRIBOURG**



*Eine wichtige  
Dokumentation  
zu Göttinnen  
im Raum  
Palästina / Israel*

*Othmar Keel / Silvia Schroer*

## **Eva – Mutter alles Lebendigen**

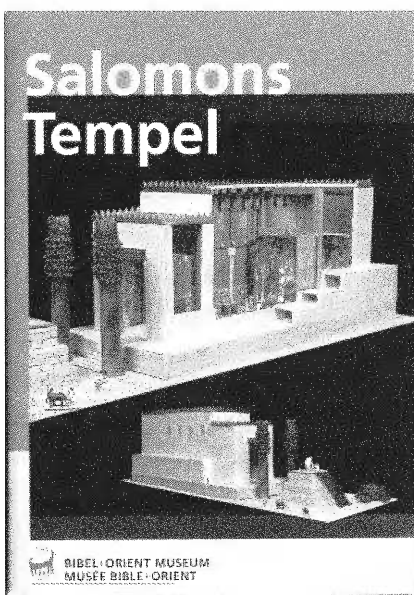
**Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient**

288 Seiten, reich illustriert, broschiert

ISBN 3-7278-1460-8

Eva ist in der Bibel die erste Menschenfrau. Der Titel «Mutter alles Lebendigen», den sie erhält, passt aber besser zu einer Göttin. Nicht nur hier, auch bei den bildlichen Darstellungen ist die Grenze zwischen Frau und Göttin oft unscharf. Das reich und farbig illustrierte Buch präsentiert erstmals alle im Alten Orient und besonders in Palästina/Israel in biblischer Zeit verbreiteten göttlichen Frauentypen, die bald als Mütter alles Lebendigen Pflanzen, Tiere und Menschen hervorbringen, bald als jungfräuliche kämpferische Patroninnen der Kultur auftreten, in beiden Fällen aber fast immer stark erotische Züge aufweisen. Das Buch präsentiert die Entwicklung vom Neolithikum bis in die spätrömische Zeit anhand prächtiger Abbildungen von Steinskulpturen, Malereien, Terrakotten, Bronzen, Elfenbeinen, Rollsiegeln, Skarabäen und Münzen.

**ACADEMIC  
PRESS  
FRIBOURG**



«Das Büchlein ist ausgezeichnet in dem sehr hohen Informationswert auf erstaunlich engbegrenztem Raum! Meine Hochachtung! Wenn das so weitergeht mit den Begleitbüchern Eures Museums, grossartig! Ich werde es sehr gern in meine Sammelbesprechung aufnehmen und natürlich den StudentInnen empfehlen.»

*Prof. H. Michael Niemann*

*Othmar Keel / Ernst Axel Knauf / Thomas Staubli*  
**Salomons Tempel**

64 Seiten, illustriert, broschiert

ISBN 3-7278-1459-4

Ziel dieser Broschüre ist es, in Ergänzung zum Modell von Salomons Tempel (Titelseite des Buches) die Welt dieses Heiligtums interessierten Laien in den Grundzügen anschaulich zu erschliessen.

- Geschichte des Tempels von Jerusalem
- Elemente des Jerusalemer Tempels und deren Symbolik
- Das Leben am Tempel
- Das Nachleben von Salomons Tempel bei Juden
- Christen, Muslimen und Freimaurern

Entstanden als Begleitbroschüre zum Freiburger Modell von Salomons Tempel, kann das Heft im Religionsunterricht und in der Erwachsenenbildung auch den interreligiösen Dialog positiv anregen und begleiten.

**ACADEMIC PRESS**  
**FRIBOURG**

## Résumé

Le présent livre vise à élucider quelques problèmes posés par l'étude du grec biblique. La première partie démontre la présence multiforme de l'idée de langue sacrée dans la pensée religieuse des juifs de l'époque hellénistique. Appliqué au travail de traduction de la Bible, le souci de sacraliser la langue pouvait naturellement susciter le recours à un langage spécifique. Comme le montrent les deux autres parties du livre, l'aspect inhabituel du langage de la Bible grecque, résultant tantôt de l'obscurité du contenu, tantôt de l'étrangeté de la forme de l'expression, était aisément perceptible par les lecteurs de l'Antiquité. La lecture des notices philologiques de l'*Isagogè* d'Adrien (début du V<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.), dans la troisième partie de la thèse, révèle clairement le type de difficulté rencontré dans la Bible grecque par le lecteur ancien. Cependant, la spécificité de ce langage ne doit pas être attribuée à un système linguistique étranger au grec: il s'agit plutôt d'une stylistique particulière. Pour éviter l'aporie d'une description linguistique cernant dans le grec les traits caractéristiques de l'hébreu, l'auteur propose d'appliquer à ce style le qualificatif de *hiératique*.

## Summary

This book focuses on problems in the study of the Biblical Greek. The first chapter shows the persistence of the idea of a Holy Tongue in the religious literature of the Hellenistic Judaism. In the domain of the Bible translation the need to reproduce a sacred idiom may have lead to the adoption of a highly specific language. The two subsequent chapters attempt to demonstrate that ancient readers were well aware of the uncommon character of the Biblical Greek. Their comments on its specificity range from the recognition of semantic obscurity to remarks on the strangeness of certain linguistic forms. The philological notes from Hadrian's *Isagogè* (early Vth century AD) illustrate well the different types of difficulties encountered by the ancient Greek reader in his Bible. Yet these difficulties should not be attributed to a linguistic system extraneous to the Greek: they can more plausibly be described as manifestations of a specific style. To characterize such linguistic phenomena, resulting from a particular attempt at writing sacred, the term *hieratic style* is proposed in order to avoid the fallacy of describing the Greek by reference to the Hebrew.